٤٧ ٥٧ ٩

ط/٩١٨

أمانة عندي وأنا الفقير أسير القدر
والقضا الطالب من ربه العفو
والرضا مرتضى بن المرحوم
السيد احمد الكاظمي
مولدا ومسكنا
ومدفنا
الله

لا حول ولا قوة الا بالله

٢

شرح التجريد لمولانا الاعظم شمس الدين الاصفهاني

بسم الله تعالى واسمه

ولما رأتني في السياق تعطفت
وقد شاهدت حسمي للدور عن
اب وحاصى الموت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه واكرم احبائه فاني مجيب الى ما سُئلتُ من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قاد الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه والله اسال العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد اقول لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة التي هي مشتملة على بيان مباديها لاجرم رتبه على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع النبوة الخامس الامامة السادس المعاد ولنقدم مقدمة في تقسيم الموجودات على مذهب الطوائف قال المتكلمون ينقسم الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والقديم هو الله سبحانه وتعالى وصفاته الثمانية عند الاشاعرة وهي القدرة والحيوة والعلم والادراك والارادة والسمع والبصر والكلام ومذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست موجودة ولا معدومة فيكون القديم عندهم هو الله سبحانه وتعالى فقط والمحدث اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض او لا هذا ولا ذاك وقد استحاله اكثر المتقدمين لانه لو ثبت لشاركه الباري تعالى فيه وقد خالفه في غيره فيلزم التركيب ورد بان الاشتراك في العوارض لاسيما في السلب لا يقتضي التركيب والمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم وهو اما لطيف كالملك والجن والهواء او كثيف كالماء والارض والعرض ان لم يكن الموجود فهو الكون وهو الحصول في الحيز ان كان عقيب العدم فهو الكون الاول والا فان

كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون او في حيز اخر فهو الحركة وان امكن الحيز بدونه فاما ان لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وهو المحسوس باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان واصلها السواد والبياض عند بعض وخمسة عند المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول واما بالسمع فالصوت والحروف وهي كيفيات تعرض للاصوات بسبب الالات واما بالذوق فالطعوم وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة وما يتركب منها واما بالشم فالروائح وهي طيبة وكريهة واما باللمس فالاعتماد وهو الخفة والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما ان يحتاج الى اكثر من جوهر واحد فان لم يحتج الى بنية فهو التاليف وان احتاج فان لم يمكن البنية بدونه فهو الحيوة والا فان امكن في جميع اجزاء البنية فهو الالم والا فان لم يكن مخصوصا بعضو هو القلب فهو القدرة وان كان مخصوصا بعضو هو القلب فان كان ميلا الى جذب نفع او دفع فهو الارادة والكراهة والا فان كان متوجها الى تحصيل وجود او عدم فهو الشهوة والنفرة والا فاما ان يكون حكما على شيء من الموجودات بنفي او اثبات او طلبا لذلك الحكم والثاني هو النظر والاول اما جازم وهو الاعتقاد فان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب والا فان كان بسبب يوجب ذلك الاعتقاد فهو النظري ان كان مكتسبا والوجداني ان كان امرا من الباطن مثل وجدان الجوع والعطش وان لم يكن بسبب فهو التقليد او غير جازم فان كان احد طرفيه غالبا عند الحاكم فهو الظن والطرف الاخر هو الوهم وان لم يغلب فهو الشك فهذا جملة اقسام الموجودات على راي المتكلمين وما عدا ذلك لا يعدون من الموجودات فاجناس المحدث على هذا الراي اثنان وعشرون واحد منها جوهر والباقي اعراض الاكوان والالوان والاصوات والطعوم والروائح والاعتماد والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتاليف والحيوة والالم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والاعتقاد والظن والنظر عشرة منها مقدورة للبشر

خمسة منها افعال الجوارح وهي الاصوات والاعتماد والتاليف والالام
وخمسة منها افعال القلوب وهي الارادة والكراهة والاعتقاد والظن
والنظر وقالت الحكماء الموجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات
الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه اولا يكون فان وجب فهو
الحق تعالى الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم الواحد الحق الذي
لا يتكثر بوجه من الوجوه لا بحسب اجزاء الماهية كالجنس والفصل ولا بحسب
اجزاء الوجود كالهيولى والصورة ولا بحسب اجزاء المقدار كالابعاد
ولا بحسب الجزئيات كالانسان المنقسم الى افراده ولا بحسب الصفات
اذ ليس له صفات زائدة عليه وان لم يجب فهو الممكن فان لم يحتج الى
موضوع وهو المحل الذي لا يتقوم بالحال فهو العرض والجوهر اما ان يكون
محلا لجوهر اخر فهو الهيولى وهي والموضوع مندرجان تحت المحل والهيولى
اما ان يكون مقترنة بصورة يجوز ان تفارقها الى بدل فهو هيولى العناصر
وهيولى عالم الكون والفساد او مقترنة بصورة لا يجوز ان تفارقها
الى بدل وهو هيولى الافلاك او حالا في جوهر اخر وهو الصورة
وهي والعرض مندرجان تحت الحال والصورة اما ان يكون شاملة
لجميع الاجسام فهو الصورة الجسمية المشتركة اولا يكون شاملة بل تختص والصورة
ببعض وتسمى صورة نوعية او يكون مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي
وهو اما اول وهو الاجسام العالية التي هي الافلاك والكواكب او
ثان وهو اجسام عالم الكون والفساد وما يكون في جوف فلك القمر
وهي اما بسائط وهي العناصر الاربعة التي هي النار والهواء والماء
والارض او مركبات وهي المواليد التي هي المعادن والنبات والحيوان
والمعادن اما غير ذائبة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والنحاس
والاسرب والحديد والقلعي والخارصيني او ذائبة وهي غير الاجساد وهي
ارواح ونفوس وغيرهما فالارواح هي الزيبق والنفوس هي الزرنيخ و

والكبريت

والكبريت وغيرهما العقاقير مثل الاملاح والزاجات والنبات ان كان له
ساق فهو الشجر والا فالنجم وكل منها اما مثمر او غير مثمر والحيوان اما ناطق و هو الانسان او غير ناطق وهو
هو السباع والوحوش والطيور والهوام والحشرات وغيرها او لا يكون محلا ولا
حالا ولا مركبا منهما ويسمى المجرد وهو اما مدبر للاجسام ومتصرف فيها وهي
النفس فلكية وهي المتعلقة بالافلاك وانسانية وهي المتعلقة بالبدن الانساني
واما غير مدبر وهو العقل وهو عندهم عشرة الاخير هو الفعال وواهب الصور و
بعضهم يثبتون في العقول والنفوس اعراضا ويسمونها روحانية والعرض
اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم او النسبة وهو الاعراض النسبية اولا هذا
ولا ذاك وهو الكيف والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو
المتصل اولا وهو المنفصل والكم المتصل اما قار الذات اي يوجد اجزاؤه
معا وهو الخط ان انقسم في جهة واحدة فقط والسطح ان انقسم في جهتين والجسم
التعليمي ان انقسم في الجهات الثلث او غير قار الذات وهو الزمان وهو مقدار
الحركة والكم المنفصل هو العدد والكيف اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة
باحد الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان والاضواء واما بالسمع فالاصوات
والحروف واما بالذوق فالطعوم التي ذكرناها واما بالشم فالروائح واما
باللمس فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين
والثاني الكيفيات النفسانية وهي اما سريعة الزوال وهي الحال مثل الفرح
والغم والخجالة والحزن والغضب والشهوة وغيرها او بطيئة الزوال وهي الملكة
مثل الاخلاق الحميدة والذميمة كالعفة والرضا والبخل والحسد وغيرها
والثالث التهيؤ وهو اما لدفع شيء وهو القوة كالمصحاحية او لقبول
اثره وهو اللاقوة كالممراضية والرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصلة
مثل الانحناء والاستقامة والتربيع والتثليث واما بالمنفصلة فكالتركيب والاولية
في العدد وجميع الكيفيات قابلة للشدة والضعف والاعراض النسبية سبعة
الاول الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة للشيئين كل منهما بالقياس

الى الاخر كالابوة والبنوة والاخوة والسفلية وغيرهما والثاني الاين وهي نسبة
المتمكن الى المكان الثالث متى وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والى
طرفه اعني الآن الرابع الوضع وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور
الخارجة عنه كالجلوس والقيام وغيرهما الخامس الملك وهي نسبة الشيء الى المحيط
به وينتقل بانتقاله كالتلبس والتعمم والتختم السادس ان يفعل وهو التاثير كالقطع والكسر
السابع ان ينفعل وهو التاثر كالانقطاع والانكسار فالاجناس العالية لجميع
الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة
وملك وان يفعل وقد جمع في بيت وهو قمر عزيز الحسن الطف مصره لو قام يكشف
غمتي لما انثنى واما النقطة والوحدة فعند بعضهم غير موجودة وعند بعض موجودة
لكن لم تندرج تحت جنس فلا يكون نقضا وعند المتكلمين اكثر هذه الاقسام
ليست بموجودة وعند المحققين كلها موجودة بعضها في الاعيان وبعضها
في الاذهان قال المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الاول
في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن
ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف
اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول رتب الكلام في الامور
العامة اعني الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها على ثلثة فصول وذلك
لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها
وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحواله اعني العلة والمعلول
الفصل الاول في الوجود والعدم وذكر فيه اثنا عشر بحثا الاول تحديدهما
قال وتحديدهما اي تحديد المتكلمين الموجود بالثابت العين والمعدوم
بالمنفي العين وتحديد الحكماء الموجود بانه الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم نقيضه
وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه وبغيرهما مثل قولهم الموجود هو الفاعل والمعدوم
هو المنفعل يشتمل على دور ظاهر وهو الدور بمرتبة واحدة اذ كل من المعرفات
الثلثة للموجود يعرف بالموجود وكل من المعرفات الثلثة للمعدوم يعرف

وان ينفعل

ما اهل مرس العزم كنزل الملك [illegible] المضيق الربع السعيد

بالمعدوم

بالمعدوم فلا يكون هذه التحديدات بحسب الحقيقة وهو ان يكون حدودا وضع اللفظ
بازائه مجهولا من حيث هي فتعرف بغيرها والا لكانت باطلة ضرورة استلزامها الدور
وقد عرف ذلك في المنطق بل المراد بهذه التعريفات تعريف اللفظ اعني به
ان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث هو مجهولا من حيث هو مدلول
اللفظ فتعرف ذلك الشيء من هذه الحيثية به من حيث هو مدلول لفظ آخر
عرف انه مدلول له فالتعريف على هذا الوجه ليس بدور اذ الشيء من حيث
هو مدلول للفظ عرف كونه مدلولا له لا يتوقف تعريفه على الشيء من حيث هو
مدلول للفظ لم يعرف كونه مدلولا له واريد تعريفه معرفة من هذا الوجه الاول
البديهي يجوز تعريفه بحسب اللفظ اذ الشيء المعلوم بالبديهة جاز ان يكون مجهولا
من جهة انه مدلول للفظ فيعرف بلفظ اخر اشهر واظهر منه وانما يكون المراد بهذه
التعريفات للوجود والعدم التعريف بحسب اللفظ اذ لا شيء يعرف
اعرف من الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشيء بنفسه
وبما يساويه في المعرفة وبالاخفى ولا يمتنع تعريفه بحسب اللفظ اذ يجوز ان يكون
الوجود من حيث هو مدلول لهذا اللفظ مجهولا وان كان اعرف من غيره
من حيث هو هو فيعرف بالاعتبار الاول وايضا لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه
بديهي التصور والبديهي يمتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل واعلم ان البديهيات
يمكن تعريفها بحسب اللفظ ويمتنع بحسب الحقيقة والكسبيات يمكن تعريفها بهما
والالفاظ المترادفة تصلح للتعريف بحسب اللفظ ان كانت اشهر ولا
تصلح للتعريف بحسب الحقيقة وقول المص وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين
مستدرك اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما اما
الوجود والعدم فعرفا بثبوت العين ونفي العين ويمكن ان يقال لما كان
الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف
معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكرنا دالا على
بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتحاش

عن ذلك واورد في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم
افادة لهذا المعنى **قال** والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه
وبتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه وابطال الرسم باطل
اقول استدل الامام في الملخص على بداهة تصور الوجود بوجوه ثلثة
واشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما بقوله والاستدلال مبتدأ وقوله
خبره الوجه الاول تقريره ان الوجود بديهي التصور لان التصديق البديهي
بالتنافي اي بالتنافي بين القضية ونقيضها في الصدق والكذب مثل قولنا
اما ان يكون الشيء موجودا واما ان يكون معدوما يتوقف على تصور الوجود والعدم
ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى
ان يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهي الوجه الثاني تقريره
ان الوجود بديهي التصور لانا نتصوره فتصوره اما بالبداهة او بالاكتساب
اذ لا واسطة بينهما والثاني ممتنع فيلزم الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع
لانه لو كان كسبيا يلزم توقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع
فرضه مركبا او التعريف بالرسم وكل من هذه الاقسام باطل واما قلنا
انه يلزم احد هذه الامور لانه لو كان كسبيا فاما ان يعرّف بنفسه فيلزم توقف
الشيء على نفسه او باجزائه وتلك الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف الوجود
على نفسه وكذا يلزم توقف تعريفه على نفسه سواء كان مفهوم تلك الوجودات
هو الوجود من حيث هو او الوجود مع قيد واما غير وجودات فلا بد ان يحصل
عند اجتماعها امر زائد والا لكان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال
الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فيلزم ان يكون المركب لمعروضاته
لا فيه وقد فرض المركب فيه او بامر خارج فيلزم ان يكون التعريف بالرسم
واما بطلان القسم الاول والثاني فظاهر واما بطلان القسم الثالث فلان
الخارجي انما يعرف الشيء اذا علم كونه مساويا له لامتناع تعريف الشيء بالاعم لان اقل
درجات التعريف التمييز والاعم لا يصلح له وبالاخص لانه اخفى والعلم بمساواته

له متوقف على العلم بالشيء وانه دور وبما عداه وهو ممتنع لامتناع احاطة الذهن
بالامور الغير المتناهية لا يقال لا نم انه ان حصل عند اجتماع الاجزاء امر زائد
يلزم ان يكون المركب معروض الوجود لا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود
هو ذلك الزائد واما اذا كان الوجود هو الزائد مع تلك الاجزاء فلا يلزم
ذلك بل يكون المركب في نفس الوجود لانا نقول اذا كان الوجود وهو
الزائد مع تلك الاجزاء يكون الزائد جزءا له فنقول الجزء الذي هو الزائد
اما ان يكون وجودا فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود فيلزم ان
ان يكون الوجود محضا ما ليس بوجود واما بيان بطلان الوجه الاول من
الاستدلال فتقريره ان يقال لا نم ان ما يتوقف عليه التصديق البديهي
اولى ان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم
العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما
بالكسب مع انه سابق على البديهي ولئن سلمنا ذلك لكن التصور السابق
على التصديق هو التصور بوجه ما لما عرفت في المنطق وبداهة التصور بوجه ما
لا تقتضي بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهته من كل الوجوه لجواز ان يكون
تصوره بوجه ما بديهيا وتصوره بحسب الحقيقة او من كل الوجوه غير بديهي والمطلوب
بالتعريف تصوره بحسب الحقيقة او بوجه اخر غير بديهي وقيل في بيان ابطال
هذا الوجه ان هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى
دليل والا لم يفد واجيب بان بداهته مطلقا يتوقف على بداهة العلم بالجزء
لا على العلم ببداهة العلم بالجزء فيجوز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته
فيبين بالاستدلال ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق
ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته
لا يتوقف ~~على العلم ببداهته~~ لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم
ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة الجزء محال واما بيان بطلان الوجه الثاني
من الاستدلال فتقريره لا نم ان اجزاء الوجود اذا كانت غير وجودات و

الذي
اذا لم يحصل زائد اجزاء
فرض انه غير الوجود وان حصل
... الكلام ... فان يقال
... وجود فيلزم
توقف الشيء على نفسه او غير وجود
... ان لم يحصل زائد بانه
كان الوجود محضا ما ليس بوجود
وان حصل ... الكلام اليه ويلزم
التسلسل ... امور
غير متناهية ...

وحصل عندنا صناعيا زائد يلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بموجود او تقدم الشئ
على نفسه واما يلزم ذلك انه لو كان الوجود هو الزائد مع ماهية الاجزاء وهو ممنوع
لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء جميعا فلا يلزم ان يكون عارضا للاجزاء لان
الاجزاء مقومات له ولا يكون جزا من الوجود حتى يلزم تقديم الشئ على نفسه
او كون الوجود محض ما ليس بموجود لا يقال دائما ان كل واحد من الاجزاء داخلا في
الوجود فيكون الجميع داخلا ايضا فلا يكون جميع الاجزاء الذي هو داخل فيه نفسه
لانا نقول لا نم انه اذا كان واحد داخلا يكون الجميع داخلا ايضا فلا يكون جميع
الاجزاء الذي هو داخل فيه نفسه لانا نقول لا نم انه اذا كان كل واحد داخلا
فليس اذا صح الحكم على كل واحد صح على الجميع وايضا لو صح ما ذكر تم يلزم نفي جميع
المركبات وهو سقط بالضروره سلمنا انه يمتنع التعريف باجزائه لكن لا نم ان
التعريف الرسمي باطل قوله لانه يتوقف على العلم بالمساواة قلنا لا نم بل
يتوقف على المساواة في نفس الامر لا على العلم بها سلمنا لكن العلم بالمساواة
لا يتوقف الا على تصور الشئ بوجه ما وتصور ما عداه بوجه ما فح لا يلزم الدور
ولا الاحاطة بالامور الغير المتناهية **قال** وتردد الذهن حال الجزم
بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطى الشركة **اقول**
لما فرغ من بيان تصور الوجود شرع في بيان اشتراكه اتفق جمهور المحققين
على ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات معنى وخالفهم الاشعري فانه
وذهب الى ان وجود كل شئ عين ماهيته فلا اشتراك الا في لفظ الوجود
واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بوجوه ثلثة تنبيهية كما ذكرها الحكماء
الاول انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن
فيه حال تردده في الخصوصيات والتالي بط اما الملازمة فلانه لو لم يكن
الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات او عرضيا وعلى
التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام انتفاء
الشئ انتفاء ذاتيه المختصة به وانتفاء خاصته واما بيان بطلان التالي فلانا نجزم
بالوجود مع التردد في الخصوصيات وذلك لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا

بوجود علته مع التردد في ان علته واجبة او ممكنة جوهر او عرض الى هذا الوجه
اشار بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود اي وتردد في الخصوصيات
حال الجزم بالوجود المطلق يعطي الشركة اي يفيد اشتراك الوجود بين الخصوصيات
فان قيل يجوز ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكن يكون
مشتركا بين بعضها وهو الممكنات ووجود الباري تع يكون مخالفا لوجود الممكنات
فلا يتم الشرطية اذ ح يجوز التردد في ان العلة جوهر او عرض حال الجزم بوجود العلة
اجيب بانه ح لا يجوز التردد في ان العلة واجبة او ممكنة حال الجزم بوجود العلة و
ليس كذلك والوجه الثاني ان مفهوم نقيض الوجود اعني السلب متحد في
جميع الماهيات المعدومة فيلزم ان يكون مفهوم الوجود ايضا واحدا والا
لبطل الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه فان قيل لا نم ان مفهوم السلب واحد
بل سلب كل شئ مفهوم مخالف لسلب غيره مقابل لايجاب ذلك الشئ اجيب
بان سلب كل شئ وان كان مخالفا لسلب غيره لكن يكون كل من السلبين مشتركا
في مطلق السلب ضرورة صحة حمل مطلق السلب عليهما الدالة على الاشتراك
ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد
اخطاء وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما
بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسما ثالثا بخلاف ما اذا قلنا زيد
اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل لم يطلب قسما اخر وجزم بالحصر فعلمنا
ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق
وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما الوجه الثالث ان الوجود يقبل القسمة
الى الواجب والى الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض فيجب ان يكون
مشتركا بين الاقسام فان قيل لا نم انه يلزم من قبول الوجود القسمة كونه
مشتركا بين الجميع بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن
ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا
يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك

بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والا بعض اما حيوان او غير حيوان
اجيب بانه يلزم من قبول الشيء القسمة الى جميع افراد اقسامه كونه مشتركا بين
جميع اقسامه والوجود يقبل القسمة كذلك فوجب اشتراكه بين الجميع واعترض
على هذه الوجوه بان الاشتراك الذي لزم منها من حيث اللفظ لا من حيث
المعنى وهو باطل لانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهوم
الوجود يلزم الاشتراك المعنوي واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين
اذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان
بل قد يكون بعضه محتاجا الى تنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان اذ قد يجوز ان
يشكل على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي ذلك البديهي لعدم
تصور طرفي ذلك البديهي على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فالمنع والمناقشة
فيما ذكر في معرض التنبيه لا يجدي كثير نفع **قال** فيغاير الماهية والا اتحدت
الماهيات او لم ينحصر اجزاؤها ولا انفكاكهما تعقلا وتحقق الامكان وفائدة
الحمل والحاجة الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب **اقول**
لما فرغ من بيان اشتراك الوجود فرع عليه كونه مغايرا للماهيات اي زائدا
عليها والمغايرة وان كانت لا تقتضي بحسب المفهوم ان يكون زائدا لجواز
ان يكون داخلا في الماهيات لكن اراد بالمغايرة ههنا الزيادة وقوله
فيغاير الماهية اي يكون زائدا عليها وهذه الدعوى ضرورية لم ينازع
فيها احد الا الاشعري ومن تابعه فانهم قالوا وجود كل شيء عين ماهيته
والحكماء قالوا ان وجود الواجب ليس بزائد عليه لكنهم قالوا ان الوجود المطلق
مقول على الوجودات بالتشكيك فيكون زائدا عليها فالوجود المطلق
عندهم زائد على وجوده الخاص الذي هو حقيقته واحتج المص على ان الوجود
زائد بوجوه تنبيهية الوجه الاول تقريره ان الوجود زائد على الماهيات
لانه لو لم يكن زائدا لكان اما نفسها او داخلا فيها وكلاهما باطل اما الاول
فلانه لو كان نفسها وهو متحد بين الموجودات فيلزم ان يكون ايضا متحدة وليس كذلك

افراده

واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لم ينحصر اجزاء الماهيات
والتالي باطل بيان الملازمة ان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة
اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزا بعضها عن
بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان الفصول
موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة
من الاجناس والفصول وكذلك فصول الفصول فيلزم تركب الماهية من
اجزاء غير متناهية فيلزم عدم انحصار اجزاء الماهية واما بيان بطلان التالي
فلان اجزاء الماهية لو كانت غير محصورة لزم امتناع تحقق الشيء من الماهيات
لان تحققها يتوقف على تحقق اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة
امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا قيل ان اراد
الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد
كليا وهو ان الوجود زائد في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا
الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات وح يجوز ان يكون زائدا في البعض
ونفسا في البعض وجزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات
ولا تركبها من اجزاء غير متناهية واجيب بان اختلاف الوجود في الوصفية
والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك
في الجميع وان اقتضى العروض النفسية او الدخول فكذلك فان قيل
لانم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك ان لو يكون من المفهومات المتواطئة
وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع
وهو عين المطلوب الوجه الثاني ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية اي
نعقل الماهية ولا نعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس
الماهية ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل
تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن
وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها فان تعقل وجودها في الذهن

اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن م

غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل وان كان عينه بالذات
في بعض الصور فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها في الذهن
فانه كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل وجودها فيه الذهن اجيب بانه لو كان
تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة
عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمعلوم عند تمثله في
الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها
الخارجي والذهني فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لا نتصور تعقلها
غير منفك عن تعقل الوجود فلا يتم الدليل الذي ذكرتم على كونه زائدا فيها
اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يكون كذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه
زائدا كما ذكرنا الوجه الثالث ان الامكان متحقق لان بعض الموجودات
مركب وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن
ويلزم من تحقق الامكان كون الوجود زائدا لانه لو كان نفس الماهية او جزءا
منها لم يكن نسبة الماهية اليه والى سلبه على السوية فلا يكون الماهية ممكنة
فلا يتحقق الامكان الوجه الرابع لو لم يكن الوجود زائدا لكان نفسا او جزءا
والاول بط والا لم يكن لحمل الوجود على الماهية فائدة والتالي بط فانا نقول
الجوهر موجود والعرض موجود والماهية موجودة ونستفيد منه فائدة معقولة
لم يكن حاصلة قبل الحمل واما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الجوهر
موجود بمنزلة قولنا الجوهر جوهر او الموجود موجود ولا شك في عدم فائدة
مثل هذا الحمل والثاني ايضا باطل لانه لو كان جزءا لما توقف حمله على الماهية
على الاستدلال لضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال والتالي
بط فانا قد نحتاج في كثير من الماهيات الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها
الوجه الخامس لو لم يكن الوجود زائدا للزم التناقض عند سلبه عن الماهية
او تركب الواجب والتالي باطل بقسميه ضرورة انتفاء التناقض وامتناع تركب واجب
الوجود اما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الماهية ليست بموجودة

مشابه

مشابه قولنا الماهية ليست بماهية او الموجود ليس بموجود وهو تناقض ولو كان
داخلا وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب **قال**
وقيامه بالماهية من حيث هي هي لا بزيادته في التصور **اقول** هذا جواب
عن دخل مقدر توجيهه لو كان الوجود زائدا لكان الماهية غير موجودة في
نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم وهو مح وتوجيه الجواب ان يقال
الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم م
لا يقال الماهية من حيث هي اما ان يكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة
بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود
بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو مح
لانا نقول الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان
مفهوم الماهية من حيث هي ليس نفس احدهما ولا احدهما داخلا في مفهومها لا على
معنى ان مفهوم الماهية منفك عن احدهما فانه يمتنع انفكاك حد عن الماهية ولا
يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على
الماهية في التعقل لان اتصاف الماهية به امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالسواد
فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا
اجتماع المقبول والقابل كالبياض والجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها ﻫ
والماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط فلا يكون الوجود
امرا زائدا الا في العقل **قال** وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا
بطلت الحقيقية **اقول** لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا شرع في بيان
انقسامه الى الذهني والخارجي واختلف في الوجود الذهني فذهب قوم الى
انكاره والمحققون اثبتوه واحتج المص بانه لو لم يكن للماهية وجود في الذهن
لبطلت القضية الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالفعل اعم من
ان يكون موجودا في الخارج اولا والتالي بط اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود
الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية المستدعية لوجود الموضو ع

على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة عدم شرط صحتها وهو وجود الموضوع اذ ليس
في الخارج لانه ليس بموجود فيه ولا في الذهن اذ الغرض ان الوجود الذهني غير ثابت
فتكون القضايا الحقيقية باطلة واما بيان بطلان التالي فلان القضية الحقيقية بالمعنى الذي
ذكرنا من المعتبرة الصادقة عند التحقيق لا الخارجية التي اشترط فيها وجود الموضوع في الخارج ح
فانها باطلة وقد حقق المص بيان ذلك في تعديل التنزيل قال والموجود في الذهن
انما هي الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اقول هذا جواب عن شبهة من
انكر الوجود الذهني وتقرير شبهته انه لو كان للماهيات وجود في الذهن
لزم ان يكون الذهن متصفا بصفات متضادة وبما انتفى عنه والتالي باطل بيان
الملازمة انه لو حصل الحرارة والبرودة والاستدارة والاستقامة وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا او مستقيما ومستديرا لان وجود هذه
الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها تقرير الجواب ان حصول نفس
هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها
فيه فلا وجه والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها
فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساوي ماله الصور والاشباح
في اللوازم بل يخالفه في كثير من اللوازم قال وليس الوجود معنى به تحصل الماهية
في العين بل الحصول اقول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى يتقوم بالماهية
في الاعيان وبه تحصل الماهية في العين وهو باطل لانه لو قام بها في الاعيان لكان
قيامه بها مستدعيا لحصولها في الاعيان فيلزم ان يكون موجودة قبل قيام الوجود
بها وهو محال بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به تحصل الماهية
في الاعيان قال ولا تزايد فيه ولا اشتداد اقول الوجود غير قابل للزيادة
والنقصان لانه ان قبل الزيادة فزيادته اما وجود او غيره فان كان الاول
فاما ان يكون عين الوجود الاول فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال وان كان غير
الوجود الاول فلا يجوز ان يكون الاول منتفيا والا يلزم انتفاء الماهية وهو محال
فيلزم ان يكون الشئ موجودا بوجودين وهو محال وان كان الثاني لم يكن الزيادة

٢

يحال لذات يشارك غيره في تمام الماهية الحقيقة ويكون المعقول منهما شيئا
واحدا بحيث اذا سبق احدهما الى الذهن وحصل منه في العقل اثر ثم لحقه
الاخر لم يحصل في العقل منه غير الاثر الحاصل من الاول والوجود ليس بذات فلا مثل له وانما قلنا ان الوجود ليس بذات
اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما فان قيل
الوجود قد يعرض له الوجود في العقل فيكون ذاتا اجيب بان الوجود اذا اعتبر
من حيث انه عرض له الوجود يكون بهذا الاعتبار هو الموجود لا الوجود فباعتبار
انه وجود لا يكون ذاتا ولما كان الوجود مغايرا لسائر المعقولات في المفهوم م
والنسبة بين الغيرين منحصرة في التخالف والتماثل والتضاد والتقابل والتنافي
منتف لما ذكرنا فتحققت مخالفته للمعقولات والوجود لا ينافي المعقولات
لان المنافي للشئ لا يعرض له والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا ينافي
شيئا منها فان قيل العدم امر معقول والوجود مناف له فلا يصح قولكم
الوجود لا ينافي شيئا من المعقولات اجيب بان العدم من حيث انه معقول
يعرض له الوجود ولا يكون بهذا الاعتبار منافيا له فان اعتبار كونه منافيا
غير اعتبار كونه معقولا قال ويساوق الشيئية فلا تتحقق بدونه والمنازع
مكابر مقتضى عقله اقول اعلم ان من قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه
القول بكون المعدوم شيئا على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة
عن الوجود والا يلزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم معا واما من
قال بان الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فزعم بعضهم ان الماهية يجوز تقررها
في الخارج منفكة عن الوجود وهذا معنى قولهم المعدوم شئ ومنهم من منع ذلك
والاول مذهب المعتزلة والثاني مذهب سائر المتكلمين والحكماء واتفقوا
على ان الممتنع ليس بشئ على هذا التفسير وعنوا بالممتنع الماهيات الممتنعة الوجود في
الخارج فعلى هذا محل النزاع الماهية المعدومة الممكنة الوجود اذا عرفت ذلك فاعلم
ان قوله ويساوق الشيئية الوجود يساوق الشيئية ويلازمها على معنى ان كل ما
هو موجود هو شئ وكل ما ليس بموجود فهو ليس بشئ فالمعدوم في الخارج سواء

فقد كابر

سواء كان ممكنا او ممتنعا بالنسبة ومن نازع في هذا فقد كابر مقتضى عقله فان العقل
قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج فلا يكون شيئا **قال** وكيف يتحقق بدونه مع
اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد
اقول القائلون بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة
وقد ثبت ايضا ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان بل هو امر
اعتباري لانه لو ثبت في الاعيان لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت
ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو ظاهر واذا عرفت ذلك فاعلم ان المص
قال كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود اي كيف يتحقق ان المعدوم شيء مع اثبات
القدرة وانتفاء اتصاف الشيء بالصفة في الاعيان لان المنافاة بينهما متحققة
وذلك لانه على تقدير تحقق الشيئية بدون الوجود انتفى القدرة لانه لو بقي تاثيرها
اما في الذات او في الوجود او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم
واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدورة واما الثالث
فلان الاتصاف منتف في الخارج فلا تاثير للقدرة فيه واذا بطلت الاقسام
باسرها انتفى القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي اثبات القدرة
وانتفاء الاتصاف والثاني ظاهر فاكتفى بالاول قوله وانحصار الموجود مع عدم
تعقل الزائد اي كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع انحصار الموجود اي مع
تناهيه مع عدم تعقل امر زائد على الكون في الاعيان هذا برهان آخر دال
على عدم تحقق الشيئية بدون الوجود وتقريره ان القول بتحقق الشيئية بدون
الوجود مع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد مما لا يجتمعان والثاني ثابت
فانتفى الاول اما انه لا اجتماع فلانه لو تحقق الشيئية بدون الوجود لثبت في العدم
اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم والثبوت هو الوجود
لعدم تعقل امر زائد على الكون في الاعيان فلو كان للاشخاص الغير المتناهية
ثبوت في الخارج يكون لها وجود اذ الكون هو الوجود فيلزم وجود اشخاص لكانه
غير متناهية

فلا يكون

فلا يكون الموجود منحصرا اي متناهيا ضرورة عدم تناهيها واما بيان ثبوت
الثاني فلان عدم تعقل الزائد على الكون في الاعيان ضروري وانحصار الموجود ات
ثابت عندهم **قال** ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات و
الامكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه **اقول** لما فرغ من الاجوبة
على ابطال مذهبهم شرع في ابطال حججهم على ان المعدوم شيء ثابت متقرر ثابت اي ص
اما الحجة الاولى فتقريرها ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت
اما الصغرى فبيانها من وجوه الاول ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني
ان المعدوم مراد والمراد متميز الثالث ان المعدوم مقدور والمقدور متميز
واما الكبرى فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت
الموصوف وقد اجاب المص بمنع الكبرى بان قال لا نم ان كل متميز ثابت
في الاعيان فان التميز لا يقتضي الثبوت عينا والا لزم منه محالات
لان المعدوم الممتنع لذاته كشريك الباري واجتماع الضدين وغيرهما
متميز بعضها عن البعض فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوت هذه المعدومات
الممتنعة وهي غير ثابتة في الاعيان بالاتفاق ولان الخياليات التي تركبها متميزة
فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوتها في الاعيان وهو باطل عندهم وكذلك
الوجود متميز عن غيره فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوته في الاعيان
وهو باطل والحجة الثانية ان المعدوم ممكن وامكانه ليس بمنتف والا لما فرق بين
قولنا لا امكان له وامكانه لا فيكون الامكان ثابتا وليس جوهرا قائما بذاته لانه
اضافي والاضافي يستدعي محلا يقوم به فلا يكون جوهرا فيكون عرضا فلا بد له
من محل ثابت لاستحالة قيام الصفة الثابتة بالمنفي ولا يجوز ان يكون محله غير الممكن
لاستحالة قيام الصفة الخاصة بغير موصوفها فيكون المعدوم الممكن ثابتا اجاب
المص بان الامكان امر اعتباري لانه لو كان خارجيا لزم التسلسل والامكان يعرض
لما وافقونا على انتفائه وهو المركبات الخيالية فلا يستدعي ثبوت محله **قال**
وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة **اقول** لما فرغ من تساوق

الشيئية والوجود شرع فى نفى الحال واثبتها ابو هاشم واتباعه من المعتزلة والامام
الحرمين اولا والقاضى ابو بكر وحدوها بانها صفة قائمة بموجود ليست بموجودة
ولا معدومة فيكون الثابت عندهم اعم من الموجود مطلقا والمعدوم من المنفى
وهو يبطل بالضرورة ولان العقل يقضى بنفى الواسطة بين الوجود والعدم و
الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى ولا وسط بين الثبوت والنفى
فلا واسطة بين الوجود والعدم قال والوجود لا يرد عليه القسمة والكلى ثابت ذهنا
ولجواز قيام العرض بالعرض اقول لما ابطل الحال شرع فى ابطال حجج
مثبتيها الاول ان الوجود صفة قائمة بالموجود وليس بموجود والا لساوى غيره
فى الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بنقيضه لعاما
بان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهى قولنا الوجود اما ان يكون موجودا
او معدوما لاستحالة انقسام الشىء الى الموصوف به وبما ينافيه اذ لا يصح ان يقال
السواد اما اسود او ابيض ولئن سلمنا ان الوجود يقبل هذه القسمة
فنختار ان الوجود موجود فى الذهن فلا يكون قائما بالموجود فى الخارج فلا
يكون حالا الحجة الثانية ان السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه
فى فصله المختص به فان وجد كل من الجنس والفصل فلا بد ان تقوم احدهما
بالاخر والا لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض
وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود من المعدوم وهو محال فيكون كل منهما
ليس بموجود ولا معدوم وهما وصفان قائمان بالسواد الموجود فيكونان
حالين اجاب عنه بان كل واحد منهما كلى والكلى ثابت فى الذهن فلا يرد
عليه هذه القسمة بحسب الخارج اذ لا يقبلها وبحسب الذهن يكون موجودا
فى الذهن فلا يكون قائما بالموجود فى الخارج فلا يكون حالا وايضا على تقدير
ان يكون كل واحد منهما موجودا او احدهما قائما بالاخرى لم يلزم منه محال اذ
يجوز قيام العرض بالعرض قال ونوقضوا بالحال نفسها اقول اى نوقض
مثبتوا الحال فى حججهم الدالة على ثبوت الحال بالحال نفسها اى لو كان حججهم صحيحة

لزم ان يكون

لزم ان يكون للحال حال اخرى ويلزم التسلسل وذلك لان ملخص حججهم يرجع
الى قولهم انا وجدنا حقائق مشتركة فى بعض ذاتياتها ومختلفة فى البعض
الاخر وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص وهما ليسا بموجودين ولا
معدومين ولا يكونان وصفين للحقائق الموجودة فيلزم الحال وهذا ينتقض
عليهم بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وهى مشتركة فى
الحالية ومختصة بما به الامتياز فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص
وهما ليسا بموجودين ولا معدومين ووصفان للحال فيكون للحال
حال اخرى وتسلسل لا يقال انما يلزم ان يكون كل منهما حالا ان لو كان
قائما بموجود وليس كذلك لان كلا منهما قائم بالحال والحال ليس بموجود
لانا نقول الحال صفة قائمة بموجود وما به الاشتراك والاختصاص الحالين
قائمان بذلك الموجود فيكونان حالين قال والعذر بعدم قبول
التماثل والاختلاف والتزام التسلسل اقول القائلون بالحال
اعتذروا عن النقض بوجهين الاول انا لا نسلم اشتراك الاحوال فى الحالية
والاختلاف وهو ممنوع بل ذلك عندنا من خواص الموجود الثانى انا ملتزم
التسلسل وهو ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية ونقول لم قلتم ان مثل
هذا التسلسل اما وجه بطلان الاعتذار الاول بان نقول كل امرين يشير العقل
اليهما فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او يكون المتصور
من احدهما مغايرا للمتصور من الاخر والاول هما المثلان والاخران
هما المختلفان والعلم بذلك ضرورى واذا كان كذلك فلو ثبت الاحوال فان
كان المتصور من احدهما هو المتصور من الاخرى فمثلين والا فمختلفين واذا
كان كذلك كانت الاحوال مشتركة فى الحالية ومتمايزة بالخصوصية فيلزم
الحال الذى ذكروه واما وجه بطلان الثانى وهو التزام التسلسل فبان نقول لو
كان التسلسل جائزا لما انتظم دليل على اثبات الصانع القديم لافتقاره الى
الى ابطال التسلسل قال فبطل ما فرعوا عليها من تحقق الذوات الغير المتناهية

فى العدم واستغناوه عن تاثير الموثر وتباينها واختلافهم فى اثبات صفة الجنس وما تبعها
فى الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان
وصفه بالجسمية ودوقوع الشك فى اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم
والحيوة **اقول** لما ابطل القول بان المعدوم شى والقول بالحال اشار الى
ان ما هو من تفاريع القول بهما ايضا سقط وقد ذكروا اولا فروعا للقول بان
المعدوم شى منها تحقق الذوات الغير المتناهية فقال ابو يعقوب الشحام
وابو على الجبائى وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القسم البلخى وابو عبد الله
البصرى وابو اسحق بن عياش والقاضى عبد الجبار ان للمعدومات الممكنة
قبل دخولها فى الوجود ذوات واعيانا وحقائق واثبتت من كل نوع
من الذوات المعدومة عدد غير متناهية وان تلك الذوات متباينة
باشخاصها ومنها ان تاثير الفاعل ليس فى جعل الذوات ذوات بل فى
جعل الذوات موجودة فان البارى تعالى لا يقدر على جعل الذوات ذوات
والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات
الممكنة وانما يقدر البارى على اخراج تلك الذوات من العدم الى الوجود
بان يخلق صفة الوجود فى تلك الماهيات المعدومة ومنها ان تلك الذوات
متشاركة فى كونها ذوات ولا تباين بينها الا بالصفات واليه اشار بقوله
او تباينها اى وانتفاء تباين الذوات ومنها اختلافهم فى اثبات صفة الجنس
وما تبعها فى الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية فذهب الجمهور الى ان تلك الذوات
فى العدم متصفة بصفات الاجناس ومعناه ان ذات الجوهر موصوفة
بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية وغير ذلك وزعم ابن عياش
ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات وان الصفات انما
تحصل لها حالة الوجود واحتج عليه بان الذوات لما كانت متساوية
فى الذاتية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخرى فلو اختصت
ذات معينة بصفة معينة فاختصاصها بتلك الصفة المعينة ان كان لا لامر

لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر فذلك المرجح ان كان موصوفا بتلك الذات
صارت الذات صفة وان كان صفة لها عاد الكلام فيه وان لم يكن موصوفا بها
ولا صفة لها فان كان موجبا كان نسبته الى الكل على السواء وان كان مختارا
كانت الصفات متجددة لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك فالذوات الصفة
فى العدم خالية عن الصفات ثم ورد عليها الصفات اما حالة العدم او حالة الوجود
والاول يوجب ان يكون الذات المعدومة يرد عليها الصفات المتزائلة والثانى
يوجب ان يكون الصفة انما تحصل لها حالة الوجود وكلاهما محالان اما الاول فلا
على ذلك واما الثانى فلكونه خلاف المقدر واحتج القائلون باتصافها بصفة الاجناس بانه ثنا فهم
بوجوه الاول لو لم يكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم لما وقع
الامتياز بينها فى تلك الحالة ضرورة تساويها فى الذاتية فيلزم ان يكون
الذوات واحدة وليس كذلك والجواب انا لا نم انها لم تكن موصوفة بصفات لو لم ٤
الاجناس لما كانت متميزة لجواز ان تتميز بحقائقها او بصفات اخرى غير صفات
الاجناس كامتياز افراد النوع بعضها عن البعض ثم القائلون بالصفات
زعموا ان صفات الجوهر اما ان يكون عائدة الى الجملة اى الى مجموع الجواهر
التى تركب الجسم عنها وهى الحيية وكلها هو مشروط بها كالعالمية والمريدية
والقادرية وغيرها واما الى الافراد واثبتوا للصفات اربعا احديها
الصفة الحاصلة حالتى الوجود والعدم وهى الجوهرية والثانية الوجود وهو
الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهو الصفة التابعة للحدوث
الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والحصول فى الحيز وهى الصفة التى الرابعة ٤
يسمونها بالكائنية المعللة بالمعنى القائم بالجوهر وهو الذى يسمونه
كونا من الاعراض فالصفات العائدة الى الجملة غير منقولة واما العائدة
الى الافراد فثلثة الاولى الصفة الحاصلة حالتى الوجود والعدم وهى
صفة الجنس كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات الانفس والثانية
الصفة الصادرة عن صفات الاجناس بشرط الوجود وهى الحلول

في المحل واجابوا عن قول من يقول عليهم لو كانت الاعراض ثابتة في العدم
لكانت حالة في المحل بان العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط
الوجود والثالثة صفة الوجود وهي التي بالفاعل وللفاعل لا يعطي السواد
صفته وانما يعطي له صفة الوجود ثم اختلفوا فزعم ابو علي الجبائي وابنه و
ابو الحسين الخياط وابو القسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان الجوهرية مغايرة
للتحيز وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري
وابو اسحق بن عياش ان الجوهرية والتحيز صفة واحدة للسابقين ثم اختلف
هؤلاء الثلاثة فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة
بالجوهرية حالة العدم فهي ايضا موصوفة بالتحيز حالة العدم لان الجوهرية والتحيز
لما كانتا صفة واحدة لزم من اتصاف الذات باحديهما اتصافها
بالاخرى ثم اختلفا بعد ذلك فذهب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه
حاصل في الحيز وموصوف بالمعاني حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه
قلنسوة وبيده سيف وذهب ابو عبد الله الى ان الجوهر متحيز في العدم لكنه
غير حاصل في الحيز بل شرط كون المتحيز حاصلا في الحيز وموصوفا بالمعاني هو الوجود
واما ابن عياش فمنع اتصاف الذات بالجوهرية حالة العدم وقال لما
كانت الجوهرية عين التحيز والتحيز حال العدم محال والا لكانت الذات
حاصلة حالة العدم في الحيز لامتناع التحيز بدون الحصول في الحيز امتنع اتصافها
بالجوهرية فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس ايضا كالجوهرية
وغيرها ومنها اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب كلهم
الا ابا عبد الله الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة لان المعدومية
لو كانت صفة زائدة لكانت مفتقرة الى الذات التي هي غيرها والمفتقر الى
الغير ممكن فلا بد له من علة وعلته ان كانت تلك الذات لدامت المعدومية
بدوامها فوجب ان لا يدخل في الوجود وان كانت غيرها فذلك الغير ان كان
مختارا كان المعدومية حادثة لان فعل المختار حادث فيلزم ان لا يكون

الذات

الذات معدومة ثم صارت معدومة وهو محال وان كان موجبا فان كان واجبا
لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان ممكنا افتقر الى موجب آخر
والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال ومنها اختلافهم في
امكان وصف الجوهر المعدوم بالجسمية اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف
بانها اجسام حالة العدم الا ابا الحسين الخياط فانه قال به ومن التفاريع
اتفاقهم على ان بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة و
الحيوة وارسال الرسل وحكمته يمكننا الشك في وجوده الى ان نعرف ذلك بدلائل
منفصلة **قال** وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير
ذلك مما لا فائدة في ذكره **اقول** لما فرغ من تفاريع القول بان المعدوم
شيء الفرع الاول ذكر تفاريع القول بالحال فقوله وقسمه عطف على الامور المذكورة
في تفاريع القول بان المعدوم شيء الفرع الاول قسمة الحال الى المعلل وغيره
فقالوا الحال ينقسم الى قسمين حال يكون ثبوتها للشيء معللا بمعنى موجود قائم
بذلك الشيء كالعالمية فانها معللة بالعلم الذي هو معنى موجود قائم بذات
العالم وكذا القادرية وغيرهما من الاحوال المعللة وحال غير معلل ثبوتها
للشيء بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كسوادية السواد فانها ليست لاجل معنى
قائم بذات السواد الفرع الثاني ان الذوات كلها متساوية في الذاتية
ومخالفة بالاحوال فان علة اختلافها احوال مضاف اليها **قال** ثم
الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل
ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا فيقابله مثله ويفتقر الى الموضوع كما تعارف
ملكته وقد يؤخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا **اقول** اعلم ان الوجود قد يؤخذ تارة
من حيث هو غير مقيد بماهية من الماهيات مثل وجود الانسان وغيره
فيكون وجودا مطلقا وهو مفهوم الوجود من غير التفات الى ماهية من الماهيات
ويقابله عدم مثله اي يقابل الوجود المطلق عدم مطلق وهو سلب
الوجود المطلق من غير ان يتقيد بماهية من الماهيات وقد يجتمع الوجود المطلق

والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق وقد يتصور فيعرض له كون في الذهن
فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود ضرورة استلزام عروض المقيد للشئ
عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم
المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود
المطلق عارض له مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه
بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه اجتماع العارض مع
المعروض والوجود المطلق والعدم المطلق يعقلان معا وقد يوخذ من حيث
هو مقيد وخاص وهو الوجود المتخصص باضافته الى ماهية من الماهيات كوجود
زيد ووجود الانسان فيقابل الوجود المقيد عدم مثله اي مقيد بما قيد به الوجود
كعدم زيد وعدم الانسان والعدم المقيد يفتقر الى موضوع يتقيد به
وقد يوخذ الموضوع شخصيا كقولنا وجود زيد وعدم زيد وقد يوخذ نوعيا
مثل وجود الانسان وعدمه وقد يوخذ جنسيا مثل وجود الحيوان وعدمه
قال ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له اقول والوجود لا جنس له
اذ لا مفهوم اعم منه فلا يكون له جنس والا لكان جنسه الذي هو غير مفهومه اعم منه
بل هو بسيط اي لا يكون له جزء اصلا لان اجزاءه ان كانت موجودة لزم
تقدم الوجود على ما هو جزء هو شئ له الوجود فاعتبار الوجود معه اما بالجزئية او غيرها
فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود جزء جزئه فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين
وان كان الثاني يلزم ان يكون الشئ الذي فرض جزءا للوجود معروضا له
وان كانت معدومة فيلزم ان يكون الشئ متقوما بر فعه ان كان اعتبار العدم
مع المعدوم بالجزئية او متقوما بما تصف برفعه ان العدم مع المعدوم بالعروض
واذا كان بسيطا يلزم ان لا يكون له فصل قال ويتكثر بتكثر الموضوعات
ويقال بالتشكيك على عوارضها فليس جزءا من غيره مطلقا اقول الوجود لا يتكثر
بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات اي الماهيات التي يعرض

كان ملكته اعنى الوجود المقيد يفتقر الى موضوع لتقيده به م

على نفسه او كون ما
يعرض جزءا له ليس جزءا
وذلك لان الموجود
الذي م

يعرض

لها الوجود فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد
اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس وهو مقول
على عوارض الموضوعات اعني افراده العارضة للماهيات بالتشكيك
لان المقول بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف
اما بالتقدم والتاخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل
في محله ولما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم
بوجه غير الذي هو واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج
والعاج وهو فوقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات يشمل
هذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر
وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار
وعلى وجود غير القار بالشدة والضعف والشدة والضعف ههنا غير
الاستداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما فيكون الوجود
مقولا بالتشكيك على عوارض الموضوعات التي هي وجودات الماهيات
واذا كان مقولا بالتشكيك لا يكون جزءا لشئ مطلقا اما بالنسبة الى الماهيات
فلما ذكرنا انه زائد واما بالنسبة الى وجودات الماهية التي هي جزئياته فلان
المقول بالتشكيك لا يكون داخلا في ماهية افراده الواقع هو عليها
بالتشكيك لما ستعرف ان الماهية واجزاءها لا تختلف ووقوعها على الجزئيات
بل تقع عليها بالتواطؤ قال والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة
في الوجود فلا شئ مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات
اقول المعقولات الثانية هي العوارض التي تعرض للمعقولات الاولى
في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقها ولما وقعت في الدرجة الثانية
من التعقل سميت معقولات ثانية والشيئية من المعقولات الثانية وليست
متاصلة في الوجود كتاصل الحيوان والانسان بل هي تابعة للغير الذي هو معروض
لها في العقل وليس للشيئية المطلقة وجود ما لم تعتبر خصوصية تعرض لها فلا

صلة

شی مطلق ثابت بل الشیئیة تعرض لخصوصیات الماهیات فی العقل ولو کان
الشی موجودا فی الخارج لکان مشارکا لغیره فی الشیئیه وممتازا لخصوصیته
فیکون له شی ویلزم التسلسل قال وقد تمایز الاعدام ولهذا اسند عدم المعلول
الی عدم العلة لا غیر ونافی عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود
الاخر بخلاف باقی الاعدام اقول لا خلاف فی ان الوجودات متمایزه واما
العدمیات فقد اختلفوا فیها فذهب قوم الی انها غیر متمایزه لانها لو کانت
متمایزه لکانت ثابتة والتالی باطل والجواب انه ان ارید بکونها ثابتة علی تقدیر
التمایز ثبوتها فی الخارج فالملازمه ممنوعة اذ التمیز لا یقتضی الثبوت الخارجی
وان ارید ثبوتها فی الذهن فالملازمه مسلمه ونفی التالی ممنوع اذ العدم
له ثبوت فی الذهن واحتج المص علی ان الاعدام متمایزة بثلاثة وجوه الاول
ان عدم المعلول یستند الی عدم العلة ولا یستند الی غیره ولا غیره الیه
فلو لم یکن عدم المعلول متمیزا عن عدم غیره ولا عدم العلة عن غیره لما کان کذلک الثانی
ان عدم الشرط ینافی وجود المشروط لامتناع الجمع بینهما ضرورة امتناع وجود المشروط
بدون وجود الشرط وعدم غیر الشرط لا ینافیه فیکون العدم الذی هو مناف غیر العدم
الذی لا یکون منافیا فیکون احد العدمین متمیزا عن الاخر الثالث ان عدم الضد
لا یصح فیکون عدم الضد متمیزا عن عدم غیر الضد قال ثم العدم قد یعرض لنفسه فیصدق
النوعیه والتقابل باعتبارین اقول العدم قد یعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود ونقیض
للماهیه وقد یعتبر باعتبار انه مفهوم من المفهومات ولا یعتبر انه سلب الوجود وبهذا الاعتبار
یکون معقولا له تحقق فی الذهن وکل ما له تحقق فی الذهن یمکن للعقل ان یفرض عدمها
فانه یمکن للعقل الحاق الوجود والعدم بجمیع المعقولات فاذا اعتبر العقل العدم من حیث انه
معقول متحقق فی الذهن کان له ان یفرضه معدوما فیکون العدم عارضا لنفسه والعدم
العارض مقابل للعدم المعروض من حیث انه رفع له ونوع له من حیث انه عدم مقید
وهو عدم العدم والعدم المعروض غیر مقید بانه عدم نفسه او عدم غیره فیصدق النوعیة
والتقابل علی العدم العارض باعتبارین قال وعدم المعلول لیس علة لعدم العلة فی الخارج

وان جاز

وان جاز فی الذهن علی انه برهان انی وبالعکس لمی اقول لا بد ان عدم المعلول یستند الی
عدم العلة استشعر ان یقال لما کان کل واحد من العلة والمعلول برفع الاخر برفع
کل واحد منهما کالاخر ای رفع کل منهما یستلزم رفع الاخر فاستناد عدم المعلول الی
عدم العلة لیس اولی من عکسه فاورد ما یصلح ان یکون جوابا عن هذا وهو ان عدم المعلول
وان کان مستلزما لعدم العلة فی الخارج لکنه لیس علة لعدم العلة فی الخارج فانه اذا رفع العلة
کحرکه الید کما لمفتاح رفع العلة کحرکه الید وان کان کل منهما مستلزما للاخر بل المعلول الا
رفع لان العلة رفعت فیکون رفع العلة علة لرفع المعلول لا بالعکس بل جاز ان یکون عدم
المعلول فی الذهن علة لعدم العلة فیه علی انه برهان انی بان یکون عدم المعلول علة
عند العقل من عدم العلة فیکون العلم بعدم المعلول علة للعلم بعدم العلة فعلیته باعتبار
التعقل لا باعتبار الوجود فی الخارج ولهذا سمی برهانا انیا لانه یفید ثبوت العلة وانیتها
ولا یعطی السببیة واللمیة فی نفس الامر والاول یسمی برهانا لمیا لانه یعطی السببیة واللمیة فی نفس
الامر قال والاشیاء المترتبة فی العموم والخصوص وجودا تتعاکس عدما ای اذا کان من
الاشیاء عموم وخصوص مطلقا فی الوجود کالانسان والحیوان المترتبین فی العموم والخصوص وجودا
فان الانسان اذا وجد وجد الحیوان من غیر عکس کان العموم والخصوص متعاکسین فی العدم
ای اذا عدم العام عدم الخاص من غیر عکس فانه اذا عدم الحیوان عدم الانسان من غیر
عکس والحاصل ان کل شیئین بینهما عموم وخصوص مطلق یکون نقیضاهما عموم وخصوص مطلق
علی العکس ای یکون نقیض الاخص مطلقا اعم من نقیض الاعم مطلقا قال وقسیم کل منهما
الی الاحتیاج وعدمه حقیقه اقول کل واحد من الوجود والعدم اما ان یکون بالغیر او لا والاول
هو المفتقر والثانی هو الغنی والمفتقر هو الممکن سواء کان وجودا او عدما و
الغنی ان کان وجودا فهو الواجب والا فهو الممتنع وهذه القسمة حقیقیة ای یکون
القسمان فیها لا یجتمعان ولا یرتفعان اذ کل وجود لا بد وان یصدق علیه احدهما
ویمتنع ان یصدقا علیه معا وکذا کل عدم و لا واسطة بینهما قال واذا حمل الوجود
او جعل رابطة ثبتت مواد ثلث فی انفسها جهات فی التعقل داله علیها وکذا الروابط
وضعفها هی الوجوب والامتناع والامکان وکذا العدم اقول الوجود قد یحمل

رفع المعلول لحرکه المفتاح و
لیس اذا رفع المعلول لحرکه
المفتاح

المترتبین ٦

تارة محمولا كقولنا الانسان موجود او يجعل تارة رابطة يحمل بها على آخر كقولنا الانسان يوجد كاتبا وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبة الى الموضوع ولا بد لتلك النسبة في نفس الامر من كيفية تسمى تلك الكيفية ان اعتبرت في نفسها مادة وان اعتبرت في التعقل تسمى جهة وقد تخالف المادة الجهة والمواد ثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع ان كان بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوت المحمول فتلك المادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كان بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن سلب المحمول فتلك المادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان وان كانت بحيث لا تستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوته ولا عن سلبه فتلك الكيفية هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان واذا اعتبر العقل هذه الكيفيات تسمى جهات وهي دالة عن وثاقة الرابطة بين المحمول والموضوع وضعفها وكذا العدم يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان معدوم ويجعل تارة رابطة المحمول آخر كقولنا الانسان انتفى عنه الحجر وعلى التقديرين تثبت مواد ثلث في انفسها تسمى جهات باعتبار العقل كقولنا الانسان ينتفي عنه الحجر او الحيوان او الكاتب والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها **قال** والبحث في تعريفها كالوجود **اقول** اي البحث في تعريف الوجوب والامكان والامتناع كالبحث في تعريف الوجود اي هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعلم هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريف الذي ذكر والهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ فيه دور اذ عرفوا الوجوب باستحالة الانفكاك ثم يعرف الاستحالة بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب فيكون دورا وكذا الكل من الامكان والامتناع **قال** وقد تؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية لا يمكن اجتماعها وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن اجتماعهما ومانعة الخلو بين الثلثة في الممكنات **اقول** الوجوب والامتناع والامكان قد تؤخذ تارة ذاتية اي كل منها بحسب الذات وح يكون قسمة

معرف

منها

المفهوم

المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية اي لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق على المفهوم ابدا واحدا منها وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب فان كان الثاني فاما ان يكون بحيث يمتنع الوجود او لا فيرتفع اقسام ثلثة لا يخرج مفهوم من المفهومات عنها ولا يصدق اثنان منها على شئ واحد فالاول منها هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته فان قيل هذه القسمة غير حاصرة اذ يجوز ان يكون قسم آخر وهو ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم معا اجيب بان هذه القسمة للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجي اي العقل يتصور المفهوم من حيث هو وينسب الوجود الخارجي اليه وح لا يتحقق قسم آخر وذلك لان المفهوم الذي فرض انه يجب له الوجود والعدم فهو بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يمتنع له الوجود في الخارج فيكون ممتنعا بذاته فلا يلزم قسم آخر فان قيل يلزم على ما ذكرتم من القسمة ان يكون الممكن هو الذي لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته وح لا يلزم ان يتساوى طرفا وجوده وعدمه لجواز ان يكون احد طرفيه راجحا على الآخر ولا ينتهي الى حد الوجوب والامتناع فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح ولا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر اجيب بانه لا يجوز ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر لذاته لانه مع ذلك الرجحان اما ان يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف الآخر ممتنعا فيكون الراجح واجبا وقد فرض انه غير منته الى حد الوجوب هف وان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يكون طريانه لسبب اولا فان لم يكن لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة وهذا ح فان المتساوي اذا امتنع وقوعه لا لسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه لا لسبب وان كان طريانه بسبب فلا بد وان يجب بذلك السبب اولا ثم يقع ووجوبه يتوقف على رجحانه على الطرف الآخر ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف على انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر فيكون

رج

انتفاء الطرف الاخر فلا يكون راجحا بالذات هف ولئن سلم انه يجوز رجحان
احد طرفيه على الاخر لذاته الى حد لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك الرجحان غير
كاف في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو اما ان يمتنع به وقوع الطرف الاخر
اولا فان امتنع يلزم الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف الوقوع على عدم سبب الطرف
الاخر فلا يكون كافيا قيل الا قول الحكماء ان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده
يناقض مذهبهم ان وجود الواجب عين ذاته اذ الشيء لا يقتضي نفسه والا يلزم
تقدمه على نفسه لا يقال ان وجود الواجب وجود مخصوص والوجود المخصوص
مقتض للمطلق وهو غيره لانا نقول المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده
غير ذاته والا لم يكن مقتضيا لوجوده والجواب عنه ان الحكماء جعلوا الوجوب
تارة صفة للوجود وتارة صفة للذات بالقياس الى الوجود فاذا اعتبر الوجوب
من حيث هو صفة الوجود كان معناه ان الوجود لا يكون من غيره ويكون مستغنيا
عما سواه فاذا اطلق الواجب على الله بهذا الاعتبار لم يقتض ان يكون له
ذات مقتض للوجود فلا يلزم تناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر الوجوب من
حيث هو صفة للماهية يكون معناه ان ذاته تقتضي وجوده وبهذا الاعتبار
يكون له وجود مغاير لذاته ولا يلزم تناقض عليهم وذلك لان الوجود الذي
هو عين ذاته تعالى هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون
الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم
ان وجوده يقتضيه ذاته فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون كل موجود ممكن
واجبا لذاته وذلك لان الوجود المطلق عارض للوجود الخاص الذي يكون للممكن
وجوده الخاص يقتضي لذاته وجوده المطلق فيكون واجبا لذاته اجيب بان ذات
الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء الوجود الخاص الوجود اقتضاء ذات
الممكن الوجود فلا يكون الممكن واجبا لان ذاته لا تقتضي الوجود فان قيل يلزم ان
يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته لانه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فيكون
المطلق فيكون واجبا لذاته والا لم يكن الواجب ايضا واجبا اجيب بانا لا نم ان
الوجود الخاص للممكن يقتضي الى علته فيكون عارض لذاته الوجود المطلق وانما يلزم

دكر

ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان
الوجود الخاص للممكن مفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليه فيكون الوجود
المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته واعلم انه لا يمكن
انقلاب كل من الواجب والممتنع والممكن بالذات مقتضيا له فيمتنع ان يصير الواجب
بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وكذا يمتنع ان يصير الممتنع بالذات ممتنعا بالذات وبالعكس
قد يوجد الاولان اي الوجوب والامتناع بحسب الغير فيكون القسمة بينهما على
سبيل منع الجمع دون الخلو في معقول واحد وذلك لان المعقول الواحد يمتنع
ان يكون واجبا بالغير وممتنعا بالغير معا لانه اذا وجب بغيره يكون وذلك الغير متحققا فلا يكون
ممتنعا بغيره لان الغير الذي يستند اليه الامتناع هو عدم الغير الذي يكون الوجوب
به فلا يكون العدم حاصلا على تقدير تحقق الغير الذي يجب فلا يكون الامتناع
بالغير حاصلا وكذا نقول اذا امتنع بالغير يكون ذلك الغير الذي يستند اليه الوجوب
فلا يحصل الامر الذي يستند اليه الوجوب فلا يتحقق الوجوب بالغير فيمتنع الجمع
بينهما في معقول واحد وانما جاز الخلو عنهما لان المعقول الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير
والامتناع بالغير اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فان الوجوب الذاتي
والامتناع الذاتي ينافيان الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكل من الواجب
بالغير والممتنع بالغير يمكن انقلابه الى الاخر لان الواجب بالغير قد يعرض له عدم علته فيصير
ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير واذا اعتبر الثلثة اي
الامكان الذاتي والامتناع والوجوب بالغير في الممكنات يكون القسمة بينها
على سبيل منع الخلو اذ يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلثة لا على سبيل منع
الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين قال ويشترك الوجوب والامتناع
في اسم الضرورة وان اختلفا بالايجاب والسلب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا
في المضاف اليه اقول الوجوب والامتناع يشتركان في اسم الضرورة اذ الضرورة
تطلق على كل منهما ويختلفان بالسلب والايجاب فان الوجوب يقال لضرورة
الايجاب والامتناع يقال لضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما وكل واحد
من الوجوب والامتناع يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه بان يكون

اليها ؏

الى الآخر لان ما بالذات يمتنع ان يزول والا لامكن الذات ۹ه

الامتناع متحققا وهو عدم الامر الذي استند اليه ۹ه

المضاف اليه في احدهما الوجود وفي الاخر يقابل الوجود اى العدم فيصدق
الوجوب المضاف الى الوجود على الامتناع المضاف الى العدم وبالعكس
فيقال وجوب الوجود هو امتناع العدم وبالعكس ويصدق الوجوب المضاف
الى العدم على الامتناع المضاف الى الوجود وبالعكس فيقال وجوب العدم
هو امتناع الوجود وبالعكس واما اذا لم يتقابلا في المضاف اليه فلا يصدق
احدهما على الاخر فلا يقال وجوب الوجود امتناع الوجود وبالعكس ولا يقال
ايضا وجوب العدم امتناع العدم وبالعكس **قال** وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين
عن احد الطرفين فهو الاخرى والخاصى **اقول** الامكان قد يوخذ بمعنى سلب الضرورة
اعنى الطرف المخالف ويسمى الامكان العامى وانما نسب الى العام لان العرف العام
يستعمل الامكان بهذا المعنى والامكان بهذا المعنى يعم الضروره الاخرى اى
اى ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاصى وذلك لان الامكان العامى
اذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضروره عن جانب الوجود يشمل ضرورة الطرف
الموافق اعنى ضرورة العدم والامكان الخاصى اذ يصدق على كل من ضروره
العدم والامكان الخاص سلب الضرورة عن جانب الوجود واذا اعتبر
بالنسبة الى سلب الضروره عن جانب العدم يشمل ضرورة الوجود والامكان
الخاصى اذ يصدق على كل منهما سلب الضروره عن جانب العدم والامكان
الخاصى انما نسب الى الخاص لانه هو الذى اعتبره العرف الخاص اعنى عرف الحكماء
وانحصار المواد في الثلثة بحسب هذا الامكان وانما اعتبر الحكماء هذا الامكان
لانهم لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التى لا
يكون احد جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان
قال وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم في الحال ولا في الحال ولا الماضى لاستلزامه الجمع
اقول الامكان قد يعتبر بالنسبة الى الاستقبال وهو ان لا يكون الا بالنسبة
الى سلب الضروره عن حالتى الوجود والعدم في زمان الاستقبال ولا يلتفت الى
حال الشىء في الماضى او الحال فاذا كان الشىء غير ضرورى الوجود والعدم في اى
وقت فرض له في الاستقبال يسمى ممكنا بالامكان الاستقبالى وانما اعتبر

والله اعلم ١٤

وانما اعتبر هذا الامر لان ما نسب الى الحال او الماضى من الامور الممكنة اما موجود فيكون
ضروريا بحسب الوجود واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم فالباقى على صرافة الامكان
ما نسب الى الاستقبال من الممكنات التى لا يعرف حالها من الوجود والعدم ولا يشترط في امكان
الوجود في الاستقبال العدم في الحال والا يلزم ان يشترط في امكان العدم في الاستقبال الوجود
في الحال لانه لو لم يشترط الوجود في الحال في امكان العدم في الاستقبال والوجود في الحال لانه لو لم
يشترط الوجود في الحال في امكان العدم في الاستقبال يلزم الترجيح من غير مرجح لانه اذا اخرج
الوجود الى ضرورة الوجود اخرج العدم الى ضرورة العدم فجعل الوجود في الحال منافيا
للامكان في الاستقبال دون العدم ترجيح بلا مرجح واذا اشترط الوجود في الحال في امكان
العدم في الاستقبال مع ان ممكن الوجود في الاستقبال ممكن العدم فيه يلزم ان يشترط الوجود
والعدم في الحال في امكان الاستقبال فيجتمع النقيضان **قال** والثلثة اعتبارية
يصدق على المعدوم لاستحالة التسلسل **اقول** الوجوب والامكان والامتناع
اعتبارية لانها نسب عقلية بين متصورات ووجود في الخارج وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه
بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ان هذه
الامور يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم
والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم
لم تكن الامور متحققة في الخارج في الاعيان لامتناع اتصاف المعدوم بما هو متحقق فيها وفيه نظر
فان صدق الشىء على المعدوم لا يقتضى ان يكون معدوما فلم لا يستحيل اتصاف المعدوم
بما هو متحقق في الخارج فلم لا يجوز ان يكون طبيعة واحدة بعض افرادها معدوم وبعضها
موجود فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على
الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة
فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجود وبعضها معدوم مع ان الانسان صادق
على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه
على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج
ولا كون تلك الطبيعة معدومة الثانى لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت

مشارك للغير لها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها فاتصاف
ماهياتها بالوجود لما لا يجوز ان يكون لغيرها لزم الامور ويلزم التسلسل وهو محال قال
ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب اقول هذا دليل مختص بالوجوب تقريره
لو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان الواجب ممكنا والتالي باطل لامتناع
انقلاب بيان الملازمة ان الوجوب اذا كان موجودا في الاعيان يكون ممكنا لانه صفة و
الصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا يلزم
الواجب ايضا ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن واذا كان ما به الشيء واجب
ممكنا يكون الواجب ممكنا لا يقال لا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة
لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا
يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف الذي هو الواجب لانا نقول اذا
كانت الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة مفتقرا الى تحقق الصفة الممكنة
فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب مفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب
باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل
سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير ممتنع لانه يجوز ان يكون الواجب من
هذه الحيثية ممكنا ويكون بذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا ينافي امكان(?)
ذات الشيء لا يقال لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز
ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه لانا نقول
لا نسلم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك ان
لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات
التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لانه يجب امتناع زوال علته
التي هي الذات لا يقال ان علة الوجوب لو كانت هي الذات يلزم تقدمها على الوجوب
بالوجوب والوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فيلزم ان
يكون للواجب وجوب آخر او تقدم الشيء على نفسه وكلاهما محال وان كانت علة الوجوب
غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان قيل الوجوب نقيض

اللاوجود واللاوجود عدمي لانه صادق على المعدوم فيلزم ان يكون الوجوب وجوديا قلنا
لا نسلم ان اللاوجود عدمي قوله لانه صادق على المعدوم قلنا صدقه على المعدوم لا يقتضي ان
يكون عدميا لجواز ان يكون اعم من المعدوم فيصدق على المعدوم والموجود فلا يلزم ان يكون
عدميا مطلقا لجواز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها معدوما ولئن سلمنا ذلك لكن
لا نسلم ان نقيض العدمي يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون كل من النقيضين عدميا فان الامكان
بالامكان الخاص لصدقه على الممتنع عدمي والممكن الخاص ايضا لصدقه على المعدوم المعدوم
الممكن عدمي قال ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع اقول
هذا دليل مختص بالامتناع تقريره لو كان الامتناع ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لزم امكان
الممتنع والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان الامتناع موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه
صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها فتكون ممكنا واذا كان الامتناع ممكنا
يكون موصوفه وهو الممتنع ايضا ممكنا لامتناع امكان الصفة مع امتناع الموصوف واما بيان
بطلان التالي فلانه لو امكن الممتنع يلزم الانقلاب وهو ممتنع قال ولو كان
الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه اقول هذا دليل مختص بالامكان
تقريره لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه والتالي باطل اما الملازمة
فلانه لو كان موجودا في الاعيان لكان صفة للممكن فيكون الممكن متقدما بالوجود على امكانه
ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود واما بيان بطلان التالي فلانه لو كان الممكن
متقدما على الامكان بالوجود يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا حالة الوجود وقبله فيلزم الانقلاب
قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اقول
هذا اعتراض ودليل على ان الامكان موجود تقريره انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة
اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق
اذ الاعدام لا تمايز بينها والجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي
ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين النفي العدمي وبين رفع النفي العدمي

قوله الاعدام لا تمايز فيها قلت ممنوع فان عدم العلة متميز عن عدم المعلول واذا كان التلازم
ممنوعا لم يلزم من نفي التالي نفي المقدم فلا يلزم من الفرق بين الامكان ونفيه نفي الامكان ولفظ
الممتنع بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع سهوا من الناسخ فان الخصم لم يدّع استلزام عدم الامكان
لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان الممتنع حتى يلزم من الفرق بينهما نفي الامكان بحكم
استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان الممتنع غير ثابت على
زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده بل التقرير
ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان الممتنع فلا يلزم نقيض المدعى الذي
هو مطلوبه لكن لو حذف الممتنع عن الامكان ويكون اللازم نقيض المدعى هو عدم الفرق بين نفي
الامكان والامكان لصح استثناء نقيض التالي على زعمه ممنوع بعين المقدم الذي هو
المدعى قال والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير
منهما ممكن ولا ممكن بالغير لما علم من القسمة الحقيقية اقول الوجوب ينقسم الى الوجوب بالذات
وهو الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر والى وجوب بالغير وهو الذي حصل
للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع ينقسم الى الامتناع بالذات والى الامتناع بالغير و
معروض الوجوب بالغير والامتناع بالغير هو الممكن لا الواجب بالذات والممتنع بالذات اذ الممكن
بالذات اذا اعتبر معه وجود علته يعرض له الوجوب بالغير واذا اعتبر معه عدم علته يعرض له
الامتناع بالغير والواجب بالذات يمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكذا الممتنع
بالذات يمتنع ان يعرض له شيء منهما ولا يمكن ان يكون ممكن بالغير لانه لو كان ممكنا بالغير فهو
اما واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممكن بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة
والا يلزم الانقلاب وهو معلوم بطلانه ذكر في القسمة الحقيقية فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب
او الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب
بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلت لان الممكن بالذات لم يقتض الوجود والعدم
وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين وجب او امتنع به لم يصر الممكن
بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب لما اقتضى الوجود بالذات فلو
طرء عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق الوجود

واجبا فقد زال مقتضاه فلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز
ان يكون الوجود ممكنا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات لعدم المنافاة حينئذ
لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فلزم الانقلاب قال
وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعليهما و
عند اعتبارهما بالنظر اليها يشترط بالغير ولا منافاة بين الامكان والغيري ه
اقول الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها
ولا باعتبار وجود علتها وعدمها لان الامكان انما يعرض لماهية الممكن بالقياس الى
الوجود والعدم فكيف يستقيم قولكم انما يعرض لها من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها
لانا نقول الامكان وان كان عارضا بالقياس الى الوجود او العدم لكن لم يكن
عارضا بالقياس الى الوجود او العدم بالنظر الى الماهية اي بالنظر الى ان الماهية موجودة
او معدومة وبين الامرين فرق فان اعتبار مفهوم الوجود غير اعتبار ان الماهية
حاصل للماهية واعتبار الاول شرط في الامكان دون الثاني وعند اعتبار الوجود او
العدم بالنسبة الى الماهية او علتها يعرض لها ما بالغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فانه
اذا اعتبر وجود الماهية او وجود علتها يعرض الوجوب بالغير اما باعتبار وجود الماهية
فبعروض الوجوب اللاحق واما باعتبار وجود العلة فبعروض الوجوب السابق وكلاهما
وجوب بالغير واذا اعتبر عدم الماهية او عدم علتها يعرض الامتناع بالغير ولا منافاة
بين الامكان والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذ الممكن يجوز ان يعرض له
الوجوب بالغير او الامتناع بالغير بالنظر الى وجود علته او عدمها ويعرض له الامكان
بالنظر الى ذاته بل المنافاة بين الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي
كما بيناه قال وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس اقول
الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته كالمجردات وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل
ممكن العروض اي ممكن الثبوت لشيء آخر ذاتي اي ممكن الثبوت في نفسه لان امكان ثبوت
الشيء لشيء آخر فرع امكان ثبوت الشيء في ذاته ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الثبوت
في ذاته ممكن العروض لشيء آخر فان المجردات ممكن الثبوت في ذاتها ولا يكون ممكنة

العروض لشيء آخر قال وإذا لحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وإن لم يتصور
غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلب لعدم الحدوث كنفس الوجود فليس علة لما تقدم
عليه بمراتب أقول اختلف الناس في أن علة احتياج الممكن إلى المؤثر هي الإمكان
أو الحدوث فذهب جمهور العقلاء إلى أن علة الافتقار هي الإمكان واختار المصنف
هذا وذهب جماعة من المتكلمين إلى أن علة الافتقار هي الحدوث وذهب طائفة أخرى إلى
أن علة الافتقار هي مجموع الإمكان والحدوث وذهب طائفة إلى أن علة الافتقار هي الإمكان
بشرط الحدوث واحتج المص على المختار بوجوه آ أنا إذا التفتنا إلى الممكن الموجود
علمنا أنه مفتقر إلى العلة فطلبنا علة وجوده وإن لم نتصور منه غير أنه ممكن فلو لم
علة الافتقار الإمكان لما علمنا افتقاره عند تصور الإمكان فما طلبنا علة لوجوده
بتصور الإمكان والتالي باطل بالضرورة ب الحدوث لا يكون علة لأنا قد نتصور
وجود الحادث ولا نطلب علة وجوده وذلك إذا لم نتصور إمكان وجود الحادث
لأنه إذا لم نتصور إمكان وجود الحادث لم يعتبر العقل أنه غير واجب فلم نعلم
أنه مفتقر إلى علة ج الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية للوجود
متأخرة عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن احتياج الممكن إلى الموجد المتأخر
عن علة الحاجة وإذا كان الحدوث متأخراً عن الافتقار لا يكون علة له ولا جزء علته
ولا شرطها وعورض بأن الإمكان صفة للممكن بالقياس إلى الوجود فيكون متأخراً عن
الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب لنا أن الإمكان صفة لماهية
الممكن من حيث هي هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخراً عن وجود الماهية
في الخارج بل عن وجود الماهية من حيث هي تتوقف على اعتبار وجوده وعدمه لا على اعتبار تحققها
أو عدمها قال ولا يتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته ولا يكفي الخارجية
لأن فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر
لا يخلو عنه قضية فعلية أقول لا يتصور أولوية لأحد طرفي الممكن بالنظر إلى
ذاته لأنه لو تحقق أولوية أحد الطرفين لذاته فإن لم يمكن طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب
وإن أمكن لا بسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو المحال عند العقل بالنسبة إلى

بوص

ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح أو بسبب فإن لم يصدق ذلك الطرف أولى به لم يكن السبب مستبداً
أي صار يلزم من حصته الطرف الأول لذاته مشروطاً بعدم ذلك السبب وهو ممتنع فلا يكون الأولوية
لأحد طرفيه من حيث هو غير ذاته ولا يكفي العلة الخارجية ما لم يجب صدور الممكن من المرجح لأنه لو لم
يجب بقي على إمكانه إذ لا وجه لاختصاصه فلا يحيل العقل الطرف الآخر المقابل له فيحتاج
إلى مرجح والتسلسل لأنه ثم فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب فيثبت أنه لا يكفي العلة الخارجية في
تحصيل ذلك الطرف بدون الوجوب وهذا هو الوجوب السابق على الوجود لأنه وجب أولاً
ثم وجد ثم إذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لأن كل ممكن موجود يجب وجوده
بشرط كونه موجوداً ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق لأنه يلحقه بعد الوجود وهو الذي
يسميه المنطقيون الوجوب بشرط المحمول ولا يخلو قضية فعلية عن هذا الوجوب فإن القضية
الفعلية إن كانت موجبة يكون المحمول فيها ثابتاً بالفعل فيلحقه وجوب الوجود وإن كانت
سالبة يكون السلب فيها بالفعل فيلحقه وجوب العدم وقد وقع في بعض النسخ مكان ولا يتصور
الأولوية حواشي والحكم بأن صاحب الممكن ضرورتي وهو أنه لأن هذا الحكم مذكور في آخر هذا
الفصل مع ما يتعلق به قال والإمكان لازم والإيجاب لماهية أو ممتنع ووجوب
الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى
نقص أقول الإمكان لازم لماهية الممكن لأنه لو لم يكن لازماً لجاز انفكاكه عنها في
يكون الممكن واجبة أو ممتنعة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير فإنه
غير لازم لماهية الممكن إذ يجوز انتفاء الوجوب بالغير عند انتفاء العلة وكذا يجوز انتفاء
الامتناع بالغير عند وجود العلة ووجوب الفعليات أعني الوجوب اللاحق يقارنه
جواز العدم فلا ينافي الإمكان وهو غير لازم لماهية الممكن لأنه ينفك عنها عند فرض عدم العلة
ونسبة الوجوب بالغير إلى الإمكان نسبة تمام إلى النقص فإن الوجوب بالغير إنما يحصل وجود
الماهية بالفعل بخلاف الإمكان فإنه تام لجواز أن يكون موجودة بالقوة قال
والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للمركبات وهو غير الإمكان الذاتي
أقول الإمكان إما أن يعتبر بالنسبة إلى ذات الممكن ويسمى الإمكان الذاتي و
إما أن يعتبر بالنسبة إلى قرب الوقوع وبعده بحسب اجتماع كثرة شرائطه وقلتها وبحسب
ارتفاع كثرة موانعه وقلتها ويسمى الاستعداد وبعضهم يسميه بالإمكان الوقوعي والاستعداد

وبعضهم يسميه بالامكان الوقوعي والاستعدادي غير اللازم للممكن فانه قد يتعدد بالاعتبار كاستعداد
الانسان في مادة العلقة مثلا وقد يحصل فيها كاستعداد الانسان عنها اذا فسدت
صورة العلقة ولم يحصل منها صورة المضغة بل تحلل اجزاؤها وانفك بعضها عن البعض و
هذا الامكان الاستعدادي غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي غير قابل للشدة
والضعف بخلاف الامكان الاستعدادي فانه قابل لهما فان استعداد النطفة للانسانية
اضعف من استعداد العلقة لها واستعداد الانسان للكتابة اشد واقوى من استعداد
النطفة لها قال — والموجود ان كان غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث
اقول — اراد ان يقسم الموجود باعتبار القدم والحدوث فقال الموجود ان كان غير مسبوق
بغيره او بالعدم فهو قديم وان كان مسبوقا بغيره او بالعدم فهو حادث قال —
والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او
بالشرف او بالذات والحصر استقرائي اقول — لما ذكر السبق في تعريف القديم والحادث
اشار الى اقسامه واقسام مقابليه اعني المعية والتأخر واقسام السبق خمسة على راي
الحكماء وستة على راي المتكلمين الاول السبق بالعلية وهو سبق المؤثر الموجب على معلوله
كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني السبق بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه
شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كسبق الواحد على الاثنين وهذان السبقان في
معنى واحد وهو السبق بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا اليه آخر في
تحققه ولا يكون الآخر محتاجا اليه في ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو السابق بالذات ثم لا يخلو
اما ان يكون المحتاج اليه مستقلا في تحقق المحتاج او لا فالمحتاج اليه
على الاول سابق بالعلية وعلى الثاني سابق بالطبع الثالث السبق بالزمان
وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كسبق الاب على
الابن الرابع السبق بالرتبة وهو ان يكون الشيء اقرب الى مبدأ معين اما حسية كسبق الامام
على المأموم او عقلية كسبق الجنس على النوع اذا ابتدئ من الطرف الاعلى الخامس السبق
بالشرف كسبق العالم على المتعلم فاقسام السبق عند الحكماء هذه الخمسة والحصر استقرائي
واما المتكلمون فقد اثبتوا قسما آخر وهو سبق بعض اجزاء الزمان على البعض ويسمون هذا
السبق بالذات وزعموا انه غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ

يمتنع

يمتنع ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ بعض اجزاء الزمان ليس علة للبعض ولا بالطبع الا
ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس من طبيعة اجزاء
الزمان ان يكون اسبق من بعض هذا ما قالوا والحق انه عائد الى التقدم الزماني لان التقدم الزماني
لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان غير ما به التقدم الزماني يقتضي ان يكون السابق
قبل المسبوق قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك
فيكون سبق بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد عليه بل بزمان هو نفس السابق و
ايضا يجوز ان يكون سبق بعض اجزائه على البعض بالرتبة فان الامس سابق على اليوم بالرتبة
اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ولما علم اقسام السبق
علم اقسام المعية والتأخر فالمعية بالعلية ان يكونا معلولي علة واحدة او علتي معلول
واحد لكن بالنوع او بالطبع بان يكونا جزئين لشيء والمعية بالزمان وهو ظاهر او
بالرتبة كالمأمومين بالنسبة الى الامام والمعية بالشرف ... والتأخر العارض على الاقسام والباقي
ظ قال — ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه و
حيث وجد التفاوت امتنع حقيقته اقول — اختلفوا في ان مقولية السبق على
هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك فذهب
طائفة الى الاول والاخرى الى الآخر وهو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام
في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان اطلاق السبق على السبق بالعلية اولى
من اطلاقه على غيره وما هذا شانه يكون مقولا بالتشكيك واعلم ان انواع التشكيك ثلثة
الاولوية والاقدمية والاشدية ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواع التشكيك
يعني اذا كان احد المضافين من قسم من اقسام السبق موصوفا باحد انواع التشكيك
بالاضافة الى قسم آخر من اقسام السبق يكون المضاف للقسم الاول من السبق اعني التأخر
المقابل له موصوفا بذلك النوع من التشكيك بالاضافة الى المضاف للقسم الثاني اعني التأخر
المقابل له فيكون الاضافة التي بين السبقين محفوظة بين تأخريهما المضافين لهما هذا هو المراد
بقوله ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه يعني ويحفظ الاضافة التي بين
السبقين في هذا النوع من التشكيك بين المضافين اعني بين تأخريهما المقابلين لهما مثلا

اذا كان ا سابقا على ب بالعلية و ج على د بالطبع فا اولى بالسبق بالاضافة الى
ج لان السبق بالعلية اولى بالسبق بالاضافة الى السبق بالطبع فهذه الاضافة التي بين
ا و ج هي هذا النوع من التشكيك وهو الاولوية محفوظة بين ما فوقهما اعني ما فوق ب عن ا
وما فوق د عن ج فان ما فوق ب عن ا اولى بالفارق بالنسبة الى ما فوق د عن ج فالحظت
الاضافة التي بين السبقين من الاولوية بين المضافين اعني ما فوق ب عن ا وما فوق د
عن ج هذا ما عندنا فاعتبر ما ذكرنا من النوعين الآخرين من التشكيك وكل ما هو مقول على
الاشياء بالتفاوت اي بالتشكيك امتنع جنسيته للاشياء لما تقرر في الآراء المهيته
فالتقدم المقول على هذه الاقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جنسا لها وكذا المعية والفارق
بالنسبة الى اقسامها قال والتقدم ذاتا يعارضه زماني او مكاني او غيرهما و
القدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الحدوث الزماني و الا تسلسل والحدوث الذاتي
متحقق اقول اعلم ان عروض التقدم لذات المتقدم لاجل امر عارض زماني او
مكاني او غيرهما كالتقدم من حيث هي فاذا نظرنا الى ماهية المتقدم من حيث هي لم تكن
متقدمة على غيرها فالمتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول و وقوعه
في زمان اول امر عارض له والمتقدم بالرتبة انما يعرض له التقدم بسبب كونه اقرب ما هو
مبدأ بالوضع ان كان الرتبة وضعية او بالطبع ان كانت الرتبة عقلية والتقدم
بالعلية انما يعرض لماهية العلة بسبب تأثيرها في المعلول والتقدم بالطبع انما يعرض للمتقدم
بالطبع بسبب كونه محتاجا اليه والتقدم بالشرف انما يعرض للمتقدم بالشرف باعتبار الفضيلة
وانما عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة فلذاته لا لامر آخر غيره كما يجي و
التقدم الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم حقيقي وما سواه
ليس بحقيقي لان المتقدم بالزمان او بالمرتبة او بالشرف يمكن ان يعتبر بالغرض معارضا و
هو هو لان المقتضي لتقدمه هو امر عارض لا يمتنع ان ينفك عن الذات واما المتقدم بالذات
فلا يمكن ان يعرض معارضا وهو هو لان المقتضي لتقدمه وان كان عارضا للذات لكن
يمتنع انفكاكه عنها ولهذا اعني لهذا التقدم انه الذي يكون نافعا في الوجود والقدم و
الحدوث يطلقان على المعنيين المذكورين ويسميان الحقيقيين وقد يطلقان على معنيين

آخرين

آخرين ويسميان القدم والحدوث بالمجاز اما القدم المجازي فهو ان يكون ما مضى من زمان وجوده
اكثر مما مضى من زمان وجود آخر واما الحدوث المجازي فمقابله ولا يعتبر الزمان في مفهوم القدم الحقيقي
والحدوث الحقيقي والا لزم التسلسل في الزمان وهو ج ساق الملازمة انه لو اعتبر الزمان في ماهية القدم
والحدوث الحقيقيين فلا بد ان يكون الزمان قديما او حادثا وعلى التقديرين يلزم ان يكون
للزمان زمان آخر اذ التقدير كون القدم والحدوث الحقيقيين بحيث يعتبر في مفهومها الزمان
فينقل الكلام الى هذا الزمان ويلزم التسلسل في الزمان والحدوث الذاتي متحقق وذلك لان
الموجود بالغير مستلزم لاستحقاقه وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الموجود بالغير لو
اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان اللاوجود
لنفسه بالغير وانما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقه وجوده من ذاته ووجوده من الغير
فيكون لا استحقاقه الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال عن غيره قبلية
بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته تستلزم ارتفاع ذاته وذلك تستلزم ارتفاع الحال
التي يكون بحسب الغير واما ارتفاع ما يكون بحسب الغير فلا تستلزم ارتفاع الحال التي بحسب الذات
فيكون وجوده مسبوقا بلا استحقاقه الوجود سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي و
كل ما هو ولد بالغير لا سبق عن الحدوث الذاتي قال والقدم والحدوث اعتباران عقليان
ينقطعان بانقطاع الاعتبار اقول ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث اعتباران
عقليان يحصلان في العقل عند اعتبار عدم مسبوقية وجود الشيء عن الغير او العدم وعند اعتبار
مسبوقيته ولا وجود لهما في الاعيان وذهب طائفة من المتكلمين الى انهما وصفان موجودان
في الخارج زائدان على الموجود والذي يدل على امتناع وجودهما في الخارج انهما لو وجدا
فالموجود من القدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل والا يلزم حدوث
القديم والاول يستلزم التسلسل وكذا الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والثاني باطل
والا يلزم قدم الحادث والاول يستلزم التسلسل فان قيل لو كانا عقليين يلزم التسلسل
يعني ما ذكرتم لعدم ان القدم والحدوث قد يعتبرهما العقل من حيث هما لان العقل يعتبرهما
من هذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما فضلا عن كونهما موجودين في العلم والحدوث
وقد يعتبرهما من حيث هما موجودان وبسقط هذا الاعتبار عن العقل ما يجوز فيه ان يعتبر القدم والحدوث

انما يكون هذا الاعتبار للقديم قديم والحدوث حدوث لكن ينقطع باعتبار العقل اذ
لا يمكن للعقل ان يعتبرهما باعتبار الثاني الى غير النهاية فينقطع التسلسل بانقطاع
اعتبار العقل قال وتصدق الحقيقية منهما ومن الذاتي والعرضي اقول
اي تصدق منفصلة حقيقية من القديم والحادث في الموجود وذلك لان الموجود اما قديم
القديم اولا ولا يجوز الجمع عنهما ولا الخلو عنهما وكذا تصدق منفصلة حقيقية من الوجوب
الذاتي والوجوب الغيري في الموجود لان كل موجود اما واجب لذاته او واجب لغيره
على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلان الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع غيره و
الواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره ويمتنع ان يكون الموجود الواحد مرتفعا وغير مرتفع
بارتفاع غيره غير مرتفع بارتفاع غيره واما منع الخلو فلان الموجود اما ان يكون
وجوده من غيره اولا ولا واسطة بينهما والاول هو الواجب بالغير والثاني هو
الواجب بالذات فيمتنع الخلو عنهما وكذا تصدق منفصلة حقيقية من الامتناع الذاتي
والامتناع بالغير على ما ذكرنا ويمكن ان يكون المراد بالذاتي والعرضي القديم الذاتي
والقديم العرضي وفيه نظر لان الحقيقية على القديم الحقيقية وهي التي لا يمكن ان يجتمع
اجزاء القسمين بالآخر لنسقهم لان القديم الذاتي والعرضي لا يمكن ان يكون منهما انفصال
حقيقي اللهم الا ان يجعل مورد التقسيم القديم لا الموجود وعلى تقدير ان يكون
المراد بالذاتي القديم الذاتي يكون جميع الاحكام التي ذكر للوجوب الذاتي احكاما للقديم
الذاتي والقديم الذاتي والوجوب الذاتي متلازمان فيكونا متساويين في
الاحكام والوجوب الغيري اعم مطلقا من القديم الغيري والثاني انسب بسياق الكلام لانه
ذكر في بحث القديم والحدوث والاول انسب بحسب الاصطلاح فان القائم العالم
بالذاتي او العرضي غير متعارف عند اهل العلم قال ويستحيل صدق الذاتي
على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان حكما والقيود
المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص منه فلا وليس طبعه نوعيته على ما سلف لجاز
انقلاب وفيما مر في العرض وعدمه وما هو الماهية وحيث هي في الوجود غير معقول
والنقض بالعاقل ظاهر البطلان اقول ذكر للوجوب الذاتي خواص منها انه يستحيل

ان يصدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره و
المفتقر الى الغير ممكن والوجوب الذاتي لا يصدق على الممكن فان قيل هذا انما يدل
على عدم صدقه على المركب في الخارج ولا يدل على عدم صدقه على المركب في العقل فيجوز
ان يكون الواجب لذاته في العقل مركبا قلت لا يجوز ان يكون في العقل مركبا
لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا
لانا ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل ان
لو حكم العقل بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلي لا يقتضي
حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا بل بعض التركيب في العقل يجوز ان
يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال
لو تحقق التركيب في العقل ولم يتحقق في الخارج يلزم ان يكون صورتان في عقلنا في
مطابقتان لشيء بسيط وهو محال او مطابقة لصورة حال ممتنع ان يطابقه الاخرى لانا نقول
انما يلزم ذلك ان لو كان كل من الصورتين مطابقة للبسيط وليس كذلك فان مجموع الصورتين
مطابق للبسيط لا كل منفردا وهو غير مستحيل ومنها انه واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في ماهيته وذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود
فلو شارك غيره في ماهيته ذلك الشيء يلزم امكانه وهو محال واذا لم يكن مشاركا لغيره
في ماهيته والا لتشارك لم يحتج في العقل ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن
مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين هما ومنى في العقل
ويكون المجموع مطابقا للواجب البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج
في تصور ذاته التي هي الوجود الخاص الى امرين تفوهما نعم اذا لا اشتراك له مع الغير
في ذاتي ولا اجزاء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين والجزئين فيستحيل
تركبه في العقل مطلقا ومن خواص الوجوب الذاتي ان لا يكون الواجب بالوجوب
الذاتي جزءا من غيره حتى يحصل منه ومن غيره حقيقة واحدة متحصلة وذلك لان الجزئين ان
لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وذلك لان الجزئين
ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلانه اما ان يكون احدهما محتاجا الى

الى الآخر اولا فان لم يكن امتنع حلول احدهما في الآخر فيمتنع التركيب بينهما وان كان
احدهما محتاجا فلانه اما ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول باطل لان
الواجب لذاته ان كان هو المحتاج يلزم الانقلاب والا يكون بقوامه وتعينه مستغنيا
عن الآخر فلا يتصور حلوله فيه لانه في الآية اما ان يكون المحل يتخصص آخر مستقل اولا
والاول يقتضي ان يكون الحال والمحل شخصين متغايرين فلم يحصل منهما حقيقة واحدة
وان كان متخصصا بتخصص الحال يلزم ان يكون له مدخل في ذلك التخصص فلا يكون واجب الوجود
مستغنيا في التخصص عن غيره وهو خلف والعكس ايضا لانه لو كان المحل هو الواجب
وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الآخر هو العرض فلم يحصل منهما
حقيقة واحدة محصلة بل غاية ان يحصل منهما حقيقة باعتبار [illegible] لانه يكون الواجب الذي
هو المحل مستقلا بقوامه وتشخصه والامر الآخر عرض له بعد تحصله وتشخصه فلم يحصل
منهما حقيقة واحدة الا باعتبار [illegible] عرض بخلاف [illegible] ومن خواص الوجود الاولى ان
ما هو واجب الوجود الذاتي لا يوثر وجوده علته والا لكان الوجود صفة له لانه ان
لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة تفتقر الى الموصوف فيها
الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فيكون الوجود ممكنا وكل ممكن فله علة فعلته ان
كانت غير حقيقة الواجب يلزم افتقار واجب الوجود في وجوده الى غيره وهو خلف وان
حقيقة الواجب يلزم افتقار واجب الوجود في وجوده الى الغير وهو خلف وان كانت حقيقة
الواجب فاما ان يكون مؤثرة في الوجود حال كونها موجودة او حال كونها معدومة فان
كان الاول فاما ان يكون موجودة بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانت
بغير هذا الوجود يكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول
فيلزم التسلسل وان كان الثاني وهو ان يكون مؤثرة حال كونها معدومة فهو ايضا باطل لانا
نعلم بالضرورة ان المعدوم يمتنع ان يؤثر في الوجود ولو جوز ذلك لم يمكننا الاستدلال
بفعاليته تعالى على وجوده والمقصود المعلوم هو المقول بالتشكيك جواز معارضة الدليل
للاخر الدال على ان وجوده معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة
وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير ماهيته وتقرير الجواب

بس بزايد تقريرها ان جهة

ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده الخاص
ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص ووجود الممكنات لان المقول بالتشكيك
على الجزئيات يكون خارجا عنها والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده
الخاص العالم بذاته الذي لا يمكن ان يحمل على غيره ولا يلزم من تغاير الوجود المشترك
لحقيقته مغايرة وجوده الخاص الذي هو معروض له [illegible] نوعية [illegible] الجواب
عن دليل آخر على ان الوجود زائد تقرير الدليل ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن فلو كان
حقيقة هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض
في الواجب ايضا والثاني يقتضي اللاعروض في الممكنات ايضا والثالث يقتضي ان يكون كل
من العروض واللاعروض بعلة فعلة العروض في الواجب تعالى شأنه تقتضيه فيحتاج
الى علة العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم علة العروض و
اورد عليه بانه يحتاج الواجب الى علم علة العروض فيكون غيره فيفتقر الواجب الى غيره
تعالى ويمكن ان يقال ايضا لو كان عدم العروض لعلة عدم العروض لكان واجب الوجود
محتاجا الى علته لان علته [illegible] هو الواجب والجواب عن الدليل ان الوجود ليس طبيعة
نوعية حتى يلزم تساوي افراده في العروض واللاعروض لانه مقول بالتشكيك على
افراده التي هي ملزوماته فلا يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته في العروض و
اللاعروض لاختلافها بالماهيات واعتبر النور المقول بالتشكيك على انواع الانوار
مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى [illegible] لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك ولئن سلم فلا
لا يمنع تساوي الافراد في تمام الحقيقة لانها ان لم يكن [illegible] تمام الحقيقة فلا بد
اما ان يكون مشتركة بين الجميع اولا والاول يقتضي التركيب والثاني يقتضي المغايرة
الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما وايضا المقول على الاشياء بالتشكيك لابد
وان يكون من عوارضها فالموضوعات ان تماثلت او تخالفت باعتبار آخر تقوم التساوي
او التركيب وقد بان فسادهما وان تباينت كان كل منهما مباينا لغيره بالذات ومثار كالة
في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى والجواب عن الاول انا بينا ان الوجود مقول بالتشكيك
على الموجودات واما قوله ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع تساوي الافراد في تمام الحقيقة فقط

للتشكيك

في الاحكام

قوله هو الاقرب الذي ذكرنا او المباينة الكلية قلنا المباينة الكلية في الحقيقة لا يلزم منها عدم اشتراكها
في الوجود فان التباين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض فيجاز ان يكون الوجود عين
الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي وجود الممكنات مع اشتراك
الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد واما قوله ان تباينت الموجودات كان
كل منها مجانا للعقل بالذات ونحار كلا في مفهوم هذا العارض وهو عقلي كلي مع انه مباين
لما قيل اولا فقط وذلك لان المدعى ان وجود الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات
وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة الموجودات بالكلية بل التشكيك يعني كون الوجود المطلق
زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة في الموجودات يعني مباينة الوجود الخاص الواجب لوجود
الممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والاثر
ليس الا تعدد او اكثر وتاثير المهية من حيث هي في الوجود غير معقول جواب لاعتراض على الدليل
الذي ذكره على ان وجود الواجب عين ماهيته وتقريره ان يقال هذا على الاعتراض السابق
لان هذا منع الدليل والاعتراض السابق معارضات والمنع مقدم على المعارضة تقرير الاعتراض
ان يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب على تقدير احتياجه الى مؤثر هو المهية من حيث هي
لا المهية بشرط الوجود او بشرط العدم ولا يلزم حينئذ تقدم الوجود على نفسه لان الاعتبار دخول العدم
لان المهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة على معنى ان لا يدخل واحد منهما في مفهومها
وهذا كما في الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر والا لزم التسلسل ولا يلزم
ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء الواحد في آن واحد موجودا معدوما معا
تقرير الجواب ان يقال المهية من حيث هي يمكن ان يكون علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية
الاربعة من حيث هي علة للزوجية اما كونها من حيث هي علة للوجود فهي والمنازع
مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بضرورة كون ما هو علة للوجود موجودا والنقض
بالمهية القابلة للوجود من حيث هي ظاهر البطلان وذلك لان قابل الوجود مستفيد للوجود
ممتنع ان يكون موجودا لاقتضائه حصول الحاصل بخلاف معطي الوجود والصفة المهية غير
قابلة للوجود في الاعيان والا لزم ان يكون لها وجود منفرد في الاعيان وللعارض اعني
الوجود ايضا وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى السواد وهو باطل

لان

الا ان يكون المهية موجودة ما واعتبار المهية مجردة عن الوجود انما هو في العقل الا ان يكون تجردها
عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجود عقلي كما ان الكون في العين وجود عيني بل
بان العقل من شانه ان يعتبرها وحدها وعن ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء
ليس اعتبار العدم فاذن اتصاف المهية بالوجود او عقلي فالمهية انما تكون قابلة للوجود
في العقل فلا يمكن ان يكون قابلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فان كانت
عقلية وقال لم لا يجوز ان يكون المهية المعقولة مقتضية للوجود الخارجي نقول كلا عنا في
ما يقتضيه الوجود مطلقا في ماهية الواجب لابد ان يكون موجودة في الخارج او في العقل
على تقدير ان يكون مقتضية للوجود وكلا القسمين باطل اما الاول فلانه يلزم كون المهية
موجودة في الخارج مرتين واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب
مقدما على الوجود الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل وجوده وهو قبل ان وجود
الواجب زائد على ماهيته وذلك لان وجوده اما الكون كما في سائر الموجودات او غير
الكون فان كان الكون يكون زائدا على حقيقته اذ لو كان عينا لكانت حقيقته عبارة عن الكون
المجرد وهو لا يخلو اما ان يكون التجرد معتبرا في حقيقته او لا فان كان معتبرا كان حقيقته
تعالى مركبة من الكون والتجرد وهو محال وان لم يكن معتبرا بل يكون تمام حقيقته هو الكون
والتجرد عارض يلزم ان يكون حقيقة الواجب موجودة مقارنة للموجودات كلها
مخالفة لها لكونها قائمة بها ولكونها يلزم ان يكون تجرده بالغير اذ لو كان مقتضى ذاته التي هي الكون
لكان الكون مجردا في الممكنات ايضا واذا كان التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى
الغير لكان ذاته ايضا مفتقرا الى الغير وهو محال وان كان وجوده غير الكون وهو لا يلزم ان يكون
وجوده عين ذاته وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون الكون حاصلا فيها او لا فان لم يكن
حاصلا لم يكن الوجود حاصلا لانه يصدق انه ليس له الكون في الخارج فلا فرق
ان كان ويكون بل سلبهما فيلزم ان لا يكون موجودا وان كان الكون حاصلا فاما ان
يكون داخلا في ذلك الوجود الذي فرض انه عين ذاته او خارجا والاول محال لاستحالة
التركيب فتعين الثاني فيكون الكون حينئذ زائدا على ما هو حقيقة الواجب وقد عرفت ان الكون
هو الذي به التحقق ويرتفع الرفع ويكون ما به التحقق وهو الوجود زائدا على حقيقته الله تعالى

وهو المطلق والحوادث ان وجوده كون خاص مخالف لكون الماهيات في الحقيقة والكون المطلق
مقول على كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك فيكون خارجا عن كونه الخاص مثل كاهي
الاكوان والتحقق عارض لازم لكونه الخاص واللازم ان يكون حقيقة الواجب متعددة مغايرة
للموجودات كلها ولعل الالزم ان يكون تجرده بالغير بل لوجوده الخاص واما قوله وقد
عرف ان الكون هو الذي به التحقق قلنا ما عرف ان الكون هو الذي به التحقق بل عرف
ان الكون هو التحقق وايضا قوله فيكون ما به التحقق هو الوجود زائدا قلنا الوجود
هو التحقق لا ما به التحقق وقيل ايضا لو كان الوجود عينا في الواجب ومطلق الوجود مقول
على وجود الواجب والممكن ضرورة فهو اما بالتواطؤ او بالتشكيك والاول يقتضي تساوي
افراده في العروض وعدمه والثاني يلزم اما تركيب ذاته او مغايرته للممكنات او الترجيح
بلا مرجح او الحاجة الى المنفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون بحسب الشدة والضعف بان
يكون المعنى في احدهما اشد من الاخر في نفس ذاته كبياض الثلج مع بياض العاج وما يكون
بحسب وصف خارجي مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض فانه
متساو وان حصل معنى الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اول واقدم لكونه علة لوجود
العرض ولا شك في ان الاشد في القسم الاول مركب من اصل ذلك المعنى وزيادة ايضا
منه فان بياض الثلج يشتمل على اصل معنى البياض مع زائد انضمام البياض وفي القسم
الثاني اصل المعنى متساو في الشدة والزيادة بحسب الوصف فاذا كان التشكيك
بمعنى القسم الاول يلزم التركيب وان كان من الثاني يلزم المغايرة او الترجيح او الحاجة الى المنفصل
والجواب ان القول بالتشكيك سواء كان الاختلاف فيه بالشدة والضعف او بالاولوية
وعدمها او بالتقدم والتأخر يكون خارجا عن حقيقة الافراد والوجود مقول بالتشكيك
بالوجود المطلق بالنسبة الى الممكنات بل بالنسبة الى الواجب والممكن فيكون خارجا عن
حقيقة وجود الواجب ووجود الممكن فلا يكون الاختلاف فيه بالشدة والضعف موجبا
للتركيب في الحقيقة لان الاشد والاضعف هو الوجود المطلق الخارج عن حقيقة الوجودات
التي هي افراده فلا يكون الشدة فيه موجبا للتركيب في حقيقة الافراد الموصوفة والاختلاف
بالاولوية وعدمها وبالتقدم والتأخر موجبا لتساوي الافراد في الحقيقة حتى يلزم تعدد الاسم

الفرد

الفرد فان الافراد يكون مشتركة في الوجود ومخالفة بالحقيقة والاشتراك في العوارض لا يوجب
التساوي في الحقيقة فلا يلزم شيء من الامور الثلاثة قال والوجود من المحمولات
العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذا العلم بمقابلها
والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية اقول
والوجود المطلق من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فلامتناع استغنائه عن المحل لما عرفت
انه زائد وما هو زائد على غيره يكون قائما به واما انه من المحمولات العقلية فلانه يمتنع حصوله في
الخارج لانه لو كان حاصلا في الخارج لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون الوجود موجودا في الخارج
اذ الموجود في الخارج ماله مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود وليس للوجود مفهوم مغاير
يعرض له الوجود وايضا الموجود في الخارج ماله الوجود في الخارج وماله الوجود في
الخارج مغاير للوجود لان ماله الوجود مغاير لما تعلق به الوجود ويعلم الشيء بالشيء يقتضي
تغاير المتعلقين فيكون ماله الوجود مغايرا للوجود فلا يكون الوجود ماله الوجود والا لكان
مغايرا لنفسه وهو محال وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج لكان له وجود في الخارج و
وجوده ايضا موجود ويلزم التسلسل وهو محال والوجود من المعقولات الثانية لانه من المعقولات
المستندة الى المعقولات الاولى كالشيء فانه ليس في الموجودات في الخارج موجود هو شيء
او وجود بل الموجود انسان وفرس وحجر وشجر وغيرها ثم يلزم معقولية كل الموجودات يكون لها
وجود وكذا العلم من المعقولات الثانية لانه يستند الى المعقولات الاولى وليس في الاعيان
موجود هو علم وكذا جهات الوجود والعلم اي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات
الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاولى ولم يوجد في الخارج ما يطابقها اي لم يوجد
موجود هو وجوب او امكان او امتناع وكذا الماهية من المعقولات الثانية فان الماهية
تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معدومة وما يصدق عليه
الماهية كالانسان والفرس من المعقولات الاولى والماهية تستند اليها من حيث هي في العقل
ولم يوجد في الخارج موجود هو ماهية وكذا الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
والنوعية من المعقولات الثانية فانها تستند الى المعقولات الاولى في العقل ولم يوجد في الخارج
موجود هو كلي او جزئي او ذاتي او عرضي او جنس او فصل او نوع فهذه الامور من
المعقولات الثانية وهي من الاعتبارات العقلية لا من الامور الموجودة في الاعيان

وما يكون قائما بالغير يكون محتاجا الى الغير لا مستقلا و من سواه محتاجا الى المحل المطابقة

قال وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه وان
يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار
قسيم باعتبار ولا يتجه الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض ولهذا انقسم الموجود الى
ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو
فرض انه هوية لكان حكمها حكم الثابت اقول للعقل ان يعتبر النقيضين بان يحضر معاني
النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض وذلك لان العقل يحكم بالتناقض بين النقيضين فيتوقف حكمه
على تصور التناقض بين النقيضين وتصور التناقض بين النقيضين موقوف على تصور النقيضين
لان تصور النسبة بين الشيئين يتوقف على تصورهما فله ان يتصورهما ويعتبرهما ويحكم بينهما بالتناقض
ولا امتناع في ذلك اذ امتناع صدق النقيضين في العقل ليس يجمع بين النقيضين الا حصول التصورين
لهما متصفين حتى يمتنع الاجتماع بينهما وقد عرفت ان الصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية
للصورة العينية في اللوازم بل تكون صورة طرفي النقيضين في العقل ولا تكون بينهما منافاة
فلا يمكن الاجتماع بينهما فاذا تصور العقل النقيضين معا يحكم بالتناقض بين النقيضين اي
يحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في العقل وللعقل ان يتصور جميع الاشياء موجودة
كانت في الخارج او معدومة وان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه وان يتصور عدم العدم بان
يمثل العدم في الذهن بصورة عقلية ويرفعه فيكون العدم ثابتا باعتبار تمثله في الذهن وقسيما
للوجود باعتبار انه رفعه وهو المراد من قوله وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار وعلى هذا يكون
الضمير راجعا الى العدم لا الى عدم العدم ويمكن ان يكون المراد ان عدم العدم يكون ثابتا
باعتبار انه متصور وقسيما للعدم باعتبار انه رفع للعدم وعلى هذا يكون الضمير راجعا
الى عدم العدم ولا يتجه الحكم على العدم من حيث انه ليس بثابت لانه لو صح الحكم عليه من حيث
انه ليس بثابت يلزم التناقض وذلك لانه لو صح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت يلزم ان
يكون ثابتا من حيث هو ليس بثابت وذلك لانه من حيث يصح الحكم عليه ثابت فيصدق
ما ليس بثابت من حيث انه ليس بثابت يصح الحكم عليه وكل ما يصح الحكم عليه ثابت فما ليس
بثابت من حيث هو ليس بثابت ثابت فيلزم التناقض وفي بعض النسخ يكون بدل قوله
ولا يتجه الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض قوله ويصح الحكم عليه من حيث انه
متصور ولا تناقض اي ويصح الحكم على رفع الشيء المطلق من حيث هو متصور اي ثابت

في العقل

فلا يلزم اجتماع النقيضين ... لا من حيث انه ليس بثابت

في العقل لا من حيث هو ليس بثابت كما ذكرنا ولا تناقض بين العبارتين قوله ولهذا
انقسم الى ولاجل ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء انقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير
ثابت فيه ضرورة ان يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا لان قولنا الموجود اما ثابت في
الذهن او غير ثابت فيه قضية منفصلة والحكم بالانفصال بين الامرين يستدعي تصور الامرين
فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء
حتى سلب ما هو ثابت فيه لم يمكن ان يتصور ما ليس بثابت في الذهن فما ليس بثابت في
الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور غير ثابت في الذهن من حيث انه سلب لما هو
ثابت فيه والذهن يحكم بالتمايز بين ما هو ثابت فيه وما ليس بثابت فيه باعتبار انهما
متصوران متمايزان فيه قوله وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين اشارة الى سؤال مقدر
وتقريره ان الحكم باعتبار امتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين
هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو كان العقل يحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس
بثابت لكان لكل من الثابت وما ليس بثابت هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر ويلزم
ان يكون لما ليس بثابت ثابت هوية واللازم ان يكون ما ليس بثابت ثابتا فيما هو ثابت من
حيث انه ثابت وهو محال من حيث انه ليس بثابت ويمتنع ان يكون قسيم الشيء قسما له
وتقرير الجواب ان الامتياز بين الامرين لا يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية
مغايرة لهوية الآخر فان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس اللاهوية
هوية ولئن سلمنا ان لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر لكن هوية ما ليس
بثابت حكمها حكم الثابت من حيث هي هوية فيكون قسما لها قال
واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحته والا فلا ويكون صحيحا
باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب اقول
حكم الذهن قد يكون بامور خارجية على مثلها اي على الامور الخارجية كالحكم بالحيوان على
الانسان في قولنا وحينئذ يكون حكم الذهن مطابقا للخارج اي يجب ان يكون الانسان في
الخارج حيوانا في الخارج اذا كان الحكم صحيحا وقد يكون الحكم بالامور العقلية على الامور الخارجية
مثل قولنا الانسان ممكن وقد يكون الحكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا النوع

المتمايز

بعد الاعتبار ويكون قسما لها باعتبار انها ثابتة ولا يمنع ان يكون الشيء قسما لنفسه وقسيما له باعتبارين اذا كان من الامور العقلية

النوع كلي وعلى التقديرين لم يحصل مطابقة حكم العقل للخارج اذ ليس في الخارج امكان
ونوع وكلي اصلا وانما صادق على الآخر بحسب الخارج حتى يكون حكم الذهن مطابقا له والصحيح
ان هذا الحكم باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لا باعتبار مطابقته لما في الخارج لما ذكرنا
والحسن مطابقته لما حصل في العقل من الصور التي تكون لتلك الامور المتعلقة لانه يمكن
ان يتصور الذهن الكواذب فانه قد يتصور كون الانسان والصاهل انه يمكن فلو كان
صحة الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن من الصور لكان قولنا الانسان والفرس صادقا
لان له صورة في الذهن وهذا الحكم مطابق لها قال ثم الوجود والعدم قد
يحملان وقد يربط بهما المحمول والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة
الاتحاد هو يكون لصوقهما وقد يكون بالمثل اقول الوجود والعدم يحمل كل
منهما على موجبات اعني القضايا والعموميات بالمواطاة وقد يحملان على المهيات
بالاشتقاق كقولنا الانسان موجود وشريك الباري معدوم وقد يربط بالوجود
محمول على الايجاب وبالعدم محمول على السلب مثال الانسان يوجد كاتبا والانسان
ينعدم عنه الكتابة هو سر والحمل يستدعي اي حمل المواطاة يستدعي اتحاد الطرفين
اي الموضوع والمحمول من وجه اي من حيث الذات لانهما لو لم يتحدا من حيث الذات لما صح
ان يقال احدهما هو الآخر اذ يمتنع ان يكون الشيئان المتغايران في الذات احدهما
هو الآخر ويستدعي تغاير الطرفين من وجه آخر اي من حيث المفهوم لانهما لو لم يتغايرا لكان
الحمل متعذرا الا في ح يكون قولنا السواد لون تشابه قولنا السواد سواد واللون لون
ولغا لو لم يتغايرا لما صح حمل بحسب المعنى لان الحمل نسبة والنسبة يقتضي تغاير المنتسبين
بعد اذا عرفت ذلك فنقول اذا قلنا ج ب ليس معناه ان مفهوم ج بعينه مفهوم
ب بل معناه ان الشيء الذي يقال له ج يقال له ب فجهة الاتحاد اعني الذات
هو الشيء وجهة التغاير هو مفهوم ج او مفهوم ب او كلاهما وجهة الاتحاد قد يكون
احدهما وقد يكون امرا ثالثا مغايرا لهما مثال جهة الاتحاد الذي يكون عين الموضوع
المثلث شكل ومثال جهة الاتحاد الذي يكون عين المحمول الشكل مثلث ومثال ما يكون
[illegible] الاتحاد مغايرا لهما قولنا الكاتب ضاحك قال والتغاير لا يستدعي

قيام احدهما بالآخر ولا اشتمال بعض العام في الخاص لو استدعاه اقول فلما جواب
عن دخل مقدر تقريره انه يقال ان الوجود والعدم يمتنع حملهما على شيء وذلك لانا لو قلنا السواد
موجود فلا يخلو اما ان يكون السواد نفس كونه موجودا او مغايرا له فان كان الاول كان
قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد الموجود موجود ومعلوم انه ليس كذلك
لان الاول مفيد والثاني هذر وان كان الثاني فهو باطل من وجهين الاول انه اذا كان الموجود
مغايرا للسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود والانفكاك البحث عنه ولكان الشيء الواحد باعتبار
الواحد موجودا امرين واذا كان كذلك كان الوجود فاعلا ليس بموجود لكن الوجود صفة
موجودة والاتصاف الواسطة بين الموجود والمعدوم وانتم انكرتموها فيكون الصفة الموجودة
حالة في محل معدوم وذلك غير معقول اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون محل هذه الالوان و
الحركات غير موجود وذلك يوجب الشك في وجود الاجسام وهو خلف النقض والثاني انه
اذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى السواد غير مسمى الوجود فقولنا السواد موجود
حكم بعد الاثنين وهو ح فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود ان مسمى السواد
مسمى الوجود بل المراد ان السواد موصوف بالموجودية قلت ح ينقل الكلام الى
مسمى الموصوفية بالوجود فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا فانه اما ان يكون مسمى السواد مسمى الموصوفية م
السواد سواد واما ان يكون مغايرا له فالحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكم
بعد الاثنين الا ان يقال المراد من قولنا السواد موصوف بالوجود انه موصوف
بتلك الموصوفية ويلزم التسلسل وهو ح او دفع الموصوفية وح يبطل قولنا السواد
موجود على تقدير كون الماهية غير الوجود تقرير الجواب انه يقال لا يلزم من تغاير المحمول
والموضوع قيام احدهما بالآخر فانا اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم قيام الجسم بالحيوان
مع تغايرهما ولهذا لا يستدعي كون الوجود قائما على تقدير ان يستدعي التغاير القيام
اعتبار عدم المحمول العام مع الموضوع حتى يلزم ان يكون السواد في نفسه معدوما
ويلزم قيام الوجود بالمعدوم بل السواد الموضوع هو السواد في نفسه لا السواد الموجود
او السواد المعدوم فلم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا امرين والجواب عن
البحث الثاني ان الوجود مغاير للماهية والمحمول بالمواطاة هو الموجود وهو مغاير

للمهية وجه دون وجه والمغايرة في بعض الصور لا يمنع الحكم باتحاد المتغايرين في بعض
الصور قال واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها اقول
هذا الجواب عن اشكال مقدر وهو ان المتكلمين قالوا الوجود صفة موجودة والاشاعرة الواسطة
بين الموجود والمعدوم في ان تكون الصفة الموجودة حاصلة في محل معدوم وذلك غير معقول فيجوز
ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود للمهية يستدعي ثبوت المهية اولا لان ثبوت الشيء لغيره
فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه واما اثبات الصفة التي هي الوجود للمهية لا يستدعي وجودها فان
الوجود ليس صفة موجودة والالزم التسلسل واذا لم تكن موجودة لم يكن ثبوتها للمهية الا في العقل
فلا يقتضي ثبوتها للمهية ثبوت المهية في الخارج والالكانت المهية قائمة قبل الوجود بل ثبوتها
في الخارج هو عين ثبوتها وجودها قال وسلبه عنها الا يقتضي تميزها وثبوتها بل
نفيها الا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لا بد منه لكنه ليس بشرط اقول
هذا ايضا جواب عن اشكال مقدر على قوله العدم يحمل على الغير بتوسطه اذا قلنا السواد معدوم
نفي حكمنا بسلب الوجود عن ماهية السواد وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يمكن ما لم يتميز
السواد عن غيره وكل ما تميز عن غيره فله تعين في نفسه فكل ما تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه
فالسواد لا يمكن سلب الوجود عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون في حصول الوجود له شرطا
في سلب الوجود عنه هف تقرير الجواب ان سلب الوجود عن المهية لا يقتضي كون المهية
متميزة عن غيرها ثابتة في نفسها فان التميز صفة غير المهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو
نفس المهية لا الماهية مع ثبوتها بل نفيها اي ان سلب الوجود عنها يقتضي نفيها لا اثبات
نفيها بل كون المهية متصفة بثبوت النفي فان سلب الوجود عنها لا يتوقف على اعتبار نفيها
فان اثبات النفي لها صفة غير المهية والمهية هي المسلوب عنها الا الماهية مع صفة غيرها فاذن
لا يكون حصول الوجود شرطا في سلب الوجود عنها لا يقال ان المسلوب عنه الوجود
موجود في الذهن فالمسلوب عنه هو الماهية الموجودة في الذهن لا الماهية من حيث
هي فيكون حصول الوجود في الذهن شرطا لسلب الوجود عنه لانا نقول الوجود
لا يسلب عنها مع اعتبار انها موجودة في الذهن فان كونها موجودة في الذهن صفة
مغايرة لها والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او غيرها

وان كان يحصل بلزومه هذه الصفة وهي ثبوتها في الذهن فثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه
ليس بشرط في سلب الوجود عنه لا يقال اذا كان الوجود لازما لها فلا يصح الحكم بالعدم
عليها لان كونها في الذهن وان كان لازما باعتبار انها محكوم عليها والحاكم عليها متصورة
لكن السلب غير وارد على الماهية من حيث اتصافها بهذا اللازم بل على المهية من غير تقييد ما
بهذا اللازم فان المهية المعدومة لها اعتباران اعتبار انها متعينة واعتبار انها متصورة
والثبوت لازم لها بالاعتبار الثاني غير لازم لها بالاعتبار الاول والسلب وارد بالاعتبار
الاول لا بالاعتبار الثاني قال والمحل والوضع والمعقولات الثانية بعد الان التشكيك
وليست الموصوفة ثبوتية والا تسلسل اقول المحل والوضع والمعقولات الثانية اي
يعتبر عروضها للمعقولات الاولى وحيثيتها في العقل ولم يعتبر في الخارج موجود هو محل او
وضع والمحل والوضع يقال كل منهما على افراده بالتشكيك فان حمل بعض المحمولات اولى و
اتقدم في الحمل من حمل بعض آخر وكذا الوضع والموصوفة انما هي الاعتبارات العقلية
وليست موجودة في الاعيان والالكانت وصفا لشيء آخر لانها لم يمكن تصورها الا مع
غيرها فيكون للموصوفة موصوفة اخرى وتسلسل قال ثم الموجود قد يكون بالذات
وقد يكون بالعرض اقول الموجود على قسمين موجود بالذات وموجود بالعرض و
ذلك لان الموجود اما ان يكون له وجود مستقل في الاعيان بان يكون له وجود بنفسه سواء
كان قائما بغيره كالعرض او لا كالجوهر او لا يكون له وجود بنفسه والاول هو الموجود
بالذات كالجسم والسواد والثاني الموجود بالعرض كالاعدام والملكات وكالاين في
المؤثر قال واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي اقول
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الذهن ويقال للموجود في
الاعيان وللموجود في الذهن انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في اللفظ وقد
يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منها انه موجود بالمجاز والعلاقة المجوزة كون
كل منهما دالا على الموجود في الذهن او الخارج بحسب الوضع قال
والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل
العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ولزم
التسلسل في الزمان اقول اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي مع جميع عوارضه

المتحير فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه وذهب الحكماء وابو الحسين البصري والكرامية
الى امتناعها واختار المحقق مذهب الحكماء واحتج عليه بوجوه الاول ان المعدوم
ليس له هوية ثابتة فلا معاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود
لانه لو صح الحكم عليه بصحة العود فالاشارة العقلية بصحة العود ان كانت الى الصورة
التي في الذهن فهي تستحيل وقوعها في الاعيان وعلى تقدير وقوعها لم يكن معادة لانها
مثل المعدوم الذي فرض انه معاد لا عينه وان كانت الى ما يماثل الصورة التي في
الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم
ان يكون كل ما يماثل معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة و
ان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له تستحيل الاشارة اليه بصحة العود
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود فلا يصح عوده و[illegible] ان الحكم بصحة العود صحيحا
وقد بينا انه غير صحيح فالحاصل ان القول بصحة العود يؤدي الى القول بان كل
مستأنف معاد والقول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول
بصحة العود باطل فان قيل قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم
صحيحا اولا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة
اليه فلا يمتنع الحكم عليه بصحة الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا فيكون نقيضه و
هو قولنا يصح الحكم عليه بصحة العود صحيحا وهو المطلوب قلنا ان هذا الحكم صحيحا
قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا نسلم وصحة هذا الحكم صحة الحكم
على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم فان قيل هذا الدليل
معارض بان نقول المعدوم ليس له هوية ثابتة فيجوز عوده لامتناع الاشارة
اليه فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة
العقلية بامتناع العود ان كانت الى الصورة التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها
ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع
كل مستأنف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة
اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه و
الا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممتنع والحاصل ان القول بامتناع

حكم م

العود

العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستأنف او القول بان المعدوم حال العدم له
هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل قلنا انه لا تستحيل الاشارة
اليه بامتناع العود البتة لان الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على هويته الثابتة
فان ما لا هوية له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بصحة العود اليه
فان ما لا هوية له تستحيل الاشارة اليه بصحة عوده فان امتناع العود لاجل عدم هويته
الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وصحة العود لا تكون
لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بصحة العود لاجل عدم هويته الثابتة
والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن
وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له يقبله العقل ولا يصح الحكم بصحة العود
باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور
ولا يقبله العقل الثاني لو اعيد المعدوم يكون اعادته بعينه عين الذي هو المبتدأ
بعينه فيتخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل العدم بين الشيء الواحد غير معقول الثالث لو
جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء لا عينه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا
جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض
مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلم يبق فرق بين المعاد والمثل
المبتدأ فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولوازمها ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف
فيها فان فرق بان المثل ليس هو الذي عدم والمعاد هو الذي عدم فقد صار المعدوم
في حال العدم مشارا اليه وكل ما هو مشار اليه فهو ثابت ومتحقق فلم يبق بينهما فرق فيكون
المبتدأ معادا هف الرابع لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا والتالي ظاهر
الفساد بيان الملازمة انه لو اعيد فالوجود الثاني للشيء والوجود الثاني اما ان يكون عين
الوجود الاول او غيره فان كان الثاني لم يكن المعدوم بعينه معادا لان ما وجد ثانيا
يكون موجودا آخر غير الاول وان كان الاول فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدأ ومعادا
فيصدق المتقابلان عليه الخامس مختص بامتناع عود الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان
فلا يخلو اما ان يكون بين المعاد والمبتدأ مغايرة اولا فان كان الثاني يلزم ان لا يكون المعاد

معادا بل مبتدأ وتعيد وان كان منهما مغايرة فلا يكون المعاد هو المبتدأ والعود
ولوازمها بل بالعيلية والعيبة فلا يلزم ان يكون المبتدأ في الزمان المتقدم والمعاد
في الزمان المتأخر فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر وعلى تقدير عود الزمان الثاني ويلزم التسلسل
ولقائل ان يقول على الاول الاتحاد والعلية تصحح العود الى مثل ما كان موجودا في الزمن
الاول وما ماثل العود التي هي الزمن لا يلزم كون ذلك المعدوم بعينه فلعل الآخر انه
لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم منه امتناع كون ذلك المعدوم فان عكس
اللزوم لا يقتضي لزوم العكس وح جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب كلامنا
في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثل معادا فان اراد لا يلزم
من عدم لزوم كون ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثل معادا وعلى الثاني ان
جواز العود يستلزم جواز كون الشيء موجودا ثم معدوما ثم موجودا في زمنين يتخلل العدم
بين الشيء ونفسه هذا المعنى فلا نم انه غير معقول وان عنيتم به غيره فبينوه حتى يتصور ولا
ثم نتكلم عليه نفيا واثباتا وعلى الثالث ان الا يلزم منه جواز وقوع مثله حتى لا يلزم ان لا يكون
فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم فنجوز ان يكون الفرق بينهما ببعض العوارض وايضا
لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع تخصيص احد آحاد بعض ما ذكرتم علم بثبوت ومثلهما
وعلى الرابع لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد بعينه يعود وعلته الفعالة في ما يساويه وعلى
الخامس انا لا ندعي جواز اعادة كل معدوم **قال** والحكم بامتناع العود
لامر لازم للماهية **اقول** لما فرغ عن الاحتجاجات على امتناع العود
اشار الى جواب استدلال من زعم انه يجوز عوده تقرير الاستدلال ان الشيء بعد العدم
ان كان ممتنعا للماهية او لشيء من لوازمها لزم امتناع وجوده مبتدأ وان كان ممتنعا
لامر غير لازم جاز زوال ذلك الغير فيزول الامتناع **تقرير الجواب** ان المعدوم بعد
العدم ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف
او لازم للماهية بعد العدم وامتناع العلم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا
ولقائل ان يقول لا نم ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود لازم للماهية من حيث هي فانه
حالة الوجود انفكت هذا الوصف عنها ولو كان لازما امتنع انفكاكها عنها ولئن سلم انه لازم

المهية بعدم

لها

لها لكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه لما لا يكون الماهية
الموصوفة بالوجود بعد العلم ولعدم الوجود وممتنع العدم لاجل لا يكون الماهية الموصوفة
بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود ولعدم العدم بل هو قابل للوجود واليه الاشارة بقوله تعالى
وهو اهون **قال** وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وورود القسمة على الوجود
من حيث هو قابل للتقييد وعدمه **اقول** الموجود اما ان يكون بحيث اذا التفت
اليه من حيث هو الى غيره يجب له الوجود اولا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن و
هذه القسمة ضرورية لا تحتاج الى برهان ووروده على الموجود من حيث هو وان الموجود
او بشرط شيء هو قابل للتقيد وعدمه لا الموجود المقيد فان الموجود بشرط ان يكون معه
قيد كالوجوب او الامكان او بشرط ان لا يكون معه قيد لا يستحيل ان ينقسم الى الاقسام المتباينة
لان مورد القسمة مشترك بين الاقسام والموجود بشرط شيء او لا شيء لم يكن مشتركا بينهما
قال والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود
اقول هذا جواب عن اعتراض على القول بالامكان تقرير الاعتراض ان قال
القول بالامكان ممتنع لان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان
موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا لم يقبل
العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل
الوجود واذا لم يقبل الوجود امتنع حصول امكان الوجود والعدم واذا امتنع خلو
الشيء عن الوجود والعدم وكان كل منهما منافيا للامكان استحال حصول الامكان للشيء
فالقول بالامكان ممتنع **تقرير الجواب** ان قول المعترض قولكم المحكوم عليه بالامكان اما
ان يكون موجودا او معدوما فالقسمة غير حاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما
ان يكون مع الوجود او مع العدم وههنا قسم آخر وهو ان لا يكون مع احدهما وهو ان يكون
الحكم بالامكان على الماهية من حيث هي لا مع اعتبار العدم او الوجود حتى يلزم المحذور
المذكور فان حال الماهية ليست محصورة في حال الوجود او حال العدم لان ما من الحاكم عند
اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير تكون الماهية وحدها ولا تكون موجودة
ولا معدومة والماهية من حيث هي هي قابلة للوجود والعدم فلا يستحيل الحكم عليها بالامكان

قال ــــــ ثم الامكان قد يكون آلة للتعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته

اقول ــــــ لما اجاب عن الاعتراض اراد ان يحقق ماهية الامكان من حيث انه اعتبار عقلي ليندفع به الشبهات الواردة على الامكان اعلم ان الشيء قد يكون معقولا باعتبار ذاته منظورا في العقل ويعتبر انه موجود او معدوم وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله فان العاقل يعقل السماء بصورة هي في عقله فتلك الصورة في العقل للسماء آلة للتعقل في تعقله للسماء فيكون معقوله السماء ولا ينظر في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل بتلك الصورة ان المعقول هو السماء ثم اذا نظر الى تلك الصورة وجعلها معقولا باعتبار ذاتها منظورا فيها لا آلة في النظر الى غيرها وجدها عرضا قائما بمحل هو العقل ممكنا وجوده وكذا الامكان قد يكون آلة للعاقل في تعقله بها يعرف حال الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود جوهرا او عرضا واجبا او ممكنا وقد يكون معقولا باعتبار ذاته فينظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته ولا يكون بهذا الاعتبار امكانا لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده مغاير لماهيته فهو من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود ممكنا او غير ممكن واذا وصف لشيء من ذلك لا يكون فيه امكانا بل يكون له امكان آخر قال ــــــ وحكم الوهم على الممكن بالامكان يجب ان تعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي

اقول ــــــ هذا جواب اعتراض على ان الامكان اعتبار عقلي بانه حكم الوهم لا يحصل في الخارج تقرير الاعتراض ان حكم الوهم بامكان الممكن لا بد ان يكون مطابقا للحكم عليه او لا فان لم يكن مطابقا للمحكوم عليه كان جهلا وكان حاصله ان الوهم حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيكون الامكان متحققا في الخارج

تقرير الجواب ــــــ ان نقول حكم الوهم على الممكن بالامكان يجب ان تعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان اعتبار عقلي وقد عرفت ان الحكم بالامور العقلية التي لا يجب ان يكون مطابقا لما في الخارج بل يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر باعتبار العقل وهو وقع في بعض نسخ المتن هكذا وحكم الوهم على الممكن بالامكان اعتبار عقلي

فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل وهو غير متعين لان حكم الوهم اعتبار عقلي سواء كان بالامكان على الممكن او بعدم الامكان على غير الممكن لان الحكم والمعقولات الثانية فلو كان غير حكم الوهم اعتبارا ما موصوفا بصورة اعتبار ومطابقته لما في العقل لكان جميع الاحكام يجب ان يكون مطابقا لما في العقل وليس كذلك فان الحكم بالامور الخارجية على مثلها يجب ان يعتبر مطابقته لما في الخارج والعبارة المستقيمة ما اوردناه ولعل العبارة الاولى سهو وقع من الناسخين قال ــــــ والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح

اقول ــــــ الممكن لما كان متساوي الوجود والعدم بالنسبة الى السوية لذاته في ترجيح احد طرفيه على الآخر الى مرجح وحينئذ فالحكم بان الممكن محتاج الى مرجح يرجح احد جانبيه على الآخر ضروري لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل يتصور الممكن والاحتياج حكم بالضرورة انه محتاج الى المرجح وقوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره انا لا نعرض ضرورة هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا التفاوت بينهما فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور تدل على ان الاولى غير ضرورية تقرير الجواب ــــــ ان الضروريات قد يكون التصديق بها خافيا بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته غير قادح في كونه ضروريا فان التصديق الضروري قد يتوقف على تصورات مكتسبة قال ــــــ والمؤثرية اعتبار عقلي

اقول ــــــ هذا جواب عن شبهة واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقرير الشبهة لو افتقر الممكن الى مؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا اولا والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل اما بيان بطلان الاول فلان المؤثرية لو كانت ثبوتية فاما ان يكون نفس المؤثر او الاثر او غيرهما والاول والثاني باطلان لانها نسبة بينهما والنسبة تغاير كلا من المنتسبين وكذا الثالث لانها لو كانت مغايرة لهما لكانت ممكنة ضرورة توقفها على المنتسبين وما غيرهما والموقوف على الغير ممكن فيفتقر الى مؤثر وموثرية المؤثر فيه زائدة ويلزم التسلسل واما بيان بطلان الثاني وهو ان لا يكون ثبوتية فلان المؤثرية نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على المعدوم والمحمول على المعدوم عدمي فيكون اللامؤثرية عدميا فيكون المؤثرية ثبوتية تقرير الجواب ان المؤثرية امر اضافي اعتباري يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك

لاده ما الشد بعضها عام الورود
لم من ان يكون حسلا الا خمار الاعيان
او الطوارئ او بما ان الزوال التعلق ومعهما
مخصوص به ان الاطلاق على الامعاد فعط
٢

نفس نفي اعراض الفعل من المؤثرة كما في سائر الاضافات قال والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم اقول هذا الجواب عن شبهة لغيره وارده على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه والاول باطل لامتناع تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان حال العدم لا اثر ولا تأثير لان التأثير ان كان عين حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا اثر فلا تأثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاثر تقرير الجواب ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم فان قيل على هذا يلزم الواسطة وهو باطل قلنا لم نقل ان الماهية خالية عن حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول ان المؤثر مؤثر في الماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تنفك عن احدهما فان قيل اذا كانت الماهية لا تنفك عن احدهما فتأثير المؤثر لا بد ان يكون في احد الحالين فيلزم المحذور قلنا ان اريد بحال وجود الاثر زمان وجوده او آن وجوده فليس يمتنع ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان المعلول لا يفارق زمانه زمان العلة وان اريد المقارنة الذاتية للاثر بالنسبة الى المؤثر فهو باطل وح نقول انما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا معدوم قال وتأثير المؤثر في الماهية وبجعله يصير لاحقا اقول هذا الجواب عن شبهة ثالثة وارده على ان الممكن محتاج الى مؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاول باطل لان الماهية لو كانت بتأثير الغير يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير لان ما بالغير يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعه فلو كان السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهو باطل لان السواد يستحيل ان لا يكون سوادا سواء ارتفع الغير او لم يرتفع وكذا الثاني وهو ان يكون تأثيره في الوجود باطل والا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك الغير وهو باطل على ما مر وكذا الثالث وهو ان يكون تأثيره في موصوفية الماهية بالوجود باطل لعين ما ذكر لان الموصوفية امر عدمي لانها لو كانت وجودية لكانت قائمة بالماهية اذ يمتنع ان يكون جوهرا ويلزم التسلسل واذا كانت عدمية

امتنع ان يكون اثرا للغير الثاني انها لو كانت مستندة الى المؤثر لكان تأثير المؤثر اما في ماهيتها او وجودها وكلاهما باطل او في اتصافها بالوجود ويعود الكلام فيه تقرير الجواب ان تأثير المؤثر في الماهية وتأثيره فيها بمعنى جعلها لا انه يجعل وجودها لامتناع تحقق الوجود بدون الماهية قوله في الماهية باطل لان كون السواد سوادا لو كان بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير قلنا تأثيره في الماهية بمعنى جعل السواد لا ان يجعل السواد سوادا فيكون السواد ح يكون بالغير لا كون السواد سوادا فاللازم من ارتفاع الغير ارتفاع كون السواد لا ارتفاع كون السواد سوادا واما فرض السواد سوادا مع عدم وجود سواد يستلزم رفع الغرض وجوبا لاجتماع النقيضين على الفرض ومع ذلك الفرض يمتنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا لما فرض موجودا اما قبل ذلك الفرض فيمكن ان يجعل المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب حاصلا على وجوده وهو المراد من الفرق بينهما قال وعدم الممكن يستند الى عدم علته اقول هذا الجواب اعتراض على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقرير الاعتراض لو افتقر الممكن في ترجيح احد طرفيه الى المؤثر لافتقر في ترجيح طرف العدم الى المؤثر والثاني باطل لان المرجح لا بد ان يكون له اثر والعدم نفي محض فيستحيل اسناده الى المؤثر تقرير الجواب ان عدم الممكن المساوي الطرفين ليس نفيا محضا وعدم العلة ليس نفيا محضا بل كل من عدم المعلول الممكن وعدم العلة امر متعقل ويجوز ان يعلل الامر المتعقل بالامر المتعقل فيجوز ان يستند عدم الممكن الى عدم علته العقلي المتميز احدهما عن الآخر في العقل فان العقل يحكم حكما ضروريا بان العلة رفعت مرجح المعلول فعند انتفاء العلة يستند ارتفاع المعلول الى ارتفاع علته قال والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اقول ذهب جماعة من الحكماء والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لانه لا حاجة الى المؤثر هو الامكان وهو حال البقاء حاصل لان الامكان للممكن ضروري واذا كانت العلة متحققة كان المعلول متحققا فيكون حال البقاء مفتقرا الى المؤثر لوجود علة الافتقار وهو الامكان قال والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث اقول هذا جواب عن قول من قال لو افتقر الباقي

في حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له فيه تأثير او لا يكون وكلاهما محال اما
الاول فلان التأثير يستدعي حصول اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود
الذي كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول محال لامتناع تحصيل
الحاصل والثاني ايضا محال لانه يكون التأثير في امر جديد لا في الباقي وقد فرضنا
انه اثر في الباقي هف واما الثاني وهو ان لا يكون له فيه تأثير فهو ايضا باطل لانه
لا يكون حينئذ اثرا لامتناع حصول الاثر بدون التأثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان
مستغنيا عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره اليه هف تقرير الجواب ان المؤثر حال
البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا جديدا هو بقاء
الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تأثيره في
الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء
اي الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في امر جديد غير الوجود الاول عدم تأثيره في الوجود
الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره في المطلق لا يستلزم عدم تأثيره في
المقيد قال ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن
ولا يمكن استناده الى المختار اقول اي ولاجل ان الممكن محتاج الى المؤثر
جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن المؤثر الموجب فان الشيء
المستند الى المؤثر انما يستند اليه بسبب انه ممكن يجب بغيره ومفهوم كونه ممكنا
واجبا بغيره لا يمتنع ان يكون واجب الوجود بغيره وانما يكون مستندا الى الغير فالقديم
الممكن الواجب بالغير جاز ان يستند الى مؤثر موجب ولا يمكن استناد الممكن القديم
الى المؤثر المختار لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد انما يتوجه الى
تحصيل شيء معدوم لامتناع توجه القصد الى الموجود والا لكان تحصيلا للحاصل وهو
محال والشيء المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد
العدم فلا يكون تأثيره في القديم فلا يمكن استناد القديم اليه قال
ولا قديم سوى الله تعالى لما سيأتي اقول ذهب الحكماء الى ان الموجودات الممكنة
كلها محدثة حدوثا ذاتيا فالقديم الذي يكون بازاء المحدث بالحدوث الذاتي لا يكون عندهم
سوى الله تعالى واما القديم الذي بازاء المحدث بالحدوث الزماني فعندهم هو الله تعالى والعقول

والنفوس

والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها المعينة الا حركاتها فان كل واحدة
من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا اول لها والاجسام العنصرية بهيولاها وباقي الموجودات
محدثة واما الاشاعرة فقالوا جميع الممكنات محدثة بالحدوث الزماني والقديم هو الله تعالى
واما الصفات فمن جعلها مغايرة للذات جعلها قديمة ومن جعلها غير مغايرة لم يجعلها قديمة
لان القدماء عندهم اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات
اما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذوات والمعتزلة يفرقون
بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة هي قول ابي هاشم
وجوده فانه علل العالمية والقادرية والحيية والموجودية بحالة خامسة هي الالهية
واما الحرنانيون فعندهم ثبوت القدماء خمسة اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس و
عنوا بالنفس ما يكون مبدأ الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل
غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر
والخلاء وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود قديم سوى الله تعالى لما سيأتي
من ان كل ما سوى الله من الموجودات ممكن وكل ممكن حادث قال
ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل اقول
ذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما افتقاره الى المدة فلان
الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه وليس كقبلية الواحد على الاثنين التي يجامع بها ما هو
قبل وما هو بعد معا بل قبلية قبل لا يجتمع ذلك القبل مع البعد بل يزول عند تجدد
البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما صح ان يكون قبل فقد صح ان
يكون بعد والقبلية يمتنع ان يكون بعد ولا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون
قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتقدم فهو غير قار
الذات متصل في ذاته اذ في الجائز ان يفرض منه كانقطاع مسافة يكون حدوث هذا
الحادث مع انقطاع حركة فيكون ابتداء حركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء
الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة منقضية مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فاذن

ثبت ان كل حادث مسبوق بوجوده غير قار الذات متصل اتصالى المقادير وهو الزمان فوجود
القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذى بحسبه لذاته
القبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان معا وذلك لان الشئ لا يكون قبل شئ آخر قبلية لا تجامع
البعدية لكن لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشئ
بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شئ بل لذاته المتقرر من المتجددة بصالح الحوق عند من
المعتبرين ما الأشئ آخر فادن ثبوتها تدل على وجود الزمان وهما اضافتان لا توجدان
الا باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان
معا فى الاعيان فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن توجدان فى العقل التى دل على
وجودهما وصفها بالذات على الزمان مع ذلك الشئ فلا يمكن الاستدلال بعروض القبلية
للعلم على وجود زمان تقارنه قـيـل القبلية ليست بموجودة فى الخارج اذ لو كانت موجودة
فان كانت القبلية الوجود قبل وجوده آخر بقبلية اخرى ويتسلسل لـمـا بان القبلية
والاعتبارات العقلية مهى من حيث انها قبلية لا تكون مختصة بزمان بل بهذا الاعتبار
تكون قبلية لشئ اومن حيث انها فى زمان معين كان حكمها حكم سائر الموجودات فى لحوق
قبلية اخرى بعنزيها الزمن والتسلسل بل ينقطع عند انقطاع اعتبار العقل وقـيـل
ايضا ان القبلية والبعدية اضافتان فيجب ان يوجدا معا فلا يمكن علم الجامع و
توقـيـل انها لا يجتمعان سقـ لـمـا بانهما اضافتان عقليتان لا يجب ان يوجد
موصوفاهما معا فى العقل ولا يجب ان يوجدا معا فى الخارج قيل لو اتصف علم الحادث
بالقبلية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع لـمـا بان علم الحادث ليس
نفيا محضا لانه علم متعلق بشئ معقول والقبلية ايضا عقلية فيجوز عروض القبلية الاعتبارية
لعلم الحادث الذى هو امر معقول ثابت فى العقل ميل ان اجزاء الزمان بعضها سابق
على البعض بهذا السبق المذكور فى علم الحادث فلو اقتضى هذا السبق الزمان
يلزم ان يكون للزمان زمان آخر اجـيـب بان عروض هذا السبق لاجزاء الزمان
لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقض لذاته فلا يحتاج فى عروض السبق لبعض
اجزائه الى عروضه لشئ آخر بخلاف غير الزمان فيحتاج فى عروض السبق لبعض اجزاء

الزمان لذاته وذلك لان اجزاء الزمان ان كانت متساوية فى الماهية استحال اختصاص بعضها
بالتقدم وبعضها بالتأخر وان لم يكن متساوية فى الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر
بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا
بل هو ملتئم من آنات ولنا الوجدان عروض القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان فى
اجزاء الزمان من غير زمان تغايرهما فان قـيـل عروض القبلية والبعدية من اجزاء
الزمان من غير زمان مغاير ممكن بان يكون كل جزء من اجزاء الزمان مسبوقا بجزء آخر
فلا يحتاج الى اعتبار زمان آخر مغاير لها فان العقل يكون اليوم غدا جزاء عن الامس
انه غير حاصل عند حصول الامس واما اذا كان للحوادث اول فلا يمكن اعتبار كون العلم
قبل وجود الحادث من غير زمان لانه اذا كان حادث قبل جميع الحوادث لم يمكن
ان يكون علم هذا الحادث الاول قبل وجوده لانه اذا لم يكن شئ غير علمه فلا يمكن
ان شاء الله تعالى بان معنى قولنا ان ما كان حاصلا عند حصول لـمـا بان معنى قولنا
اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لو وجد مع الغد ولئن
سلم ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما
وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل فى الزمان الذى حصل فيه الامس فيعود
التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين
كان امس فلفظ كان مشعر بمضى زمان وذلك يقتضى ان يكون للزمان زمان آخر و
القول بعدم الزمان لكن ايضا تقتضى بطلان هذا البيان وهو وقوع الزمان فى زمان آخر و
الجواب انه ما بعد الزمان من انفصال العدم والتجدد وذلك الانفصال الاعتبارى
الا فى الوهم فلا يكون للزمان اجزاء بالفعل وليس هو بعلم وما زوجيل التحرر فاذا
فرض الاجزاء فالتقدم والتأخر عرضان لها لا لانها الا لبتع عروضهما لغير الاجزاء حتى
تصير الاجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرها متنوعة
ومتمايزة بل تصور علم الاستقرار الذى هو جميع الزمان يستلزم تصور التقدم و
التأخر للاجزاء المفروضة لعلم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم و
التأخر الذاتيين وان ما له جميع عن علم الاستقرار وتعاقبها علم الاستقرار كالحركة

لجاز عروض القبلية للعلم بالحادث من غير زمان تعارض مطـ م

تصور هم

انّها

وغيرهما فانا نعتبر متقدما ومتأخرا في التصور وعروضهما للعلم الاستدلالي وهذا هو الفرق
بين ما بالمعتبر التقدم والتأخر لذاته وبين ما بالمعتبر بسبب غيره فاما اذا اعتبرنا القوم والمعنى
لم يحتج الى ان يقول القوم ههنا اخراج امس لان نفس مفهومهما يشتمل على معنى هذا التأخر
اما اذا قلنا العلم والوجود لطفنا الى اقتران معنى التقدم بالحرف حتى يصير متقدما
واما المعتبر بغيره ما هو في الزمان للزمان فغير المعتبر بالزمان اعني معتبر شيئين يتقدمان
في زمان وتقدم الاول بعض بسبب وتقدم لشيء غير الزمان الى الزمان في وكل الشيء
والاخر بعض يستبين الشيئين يشتركان في مطلوب الى والعلو بالعدد [illegible] في ما
ولاكن لا يحتاج في الاول الى زمان بعارض الموصوف بالمعتبر ويحتاج في الثانية اليه
واما افتقار الحادث الى المادة فلان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود
والا لزم الانقلاب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان
هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه و
السبب في كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان هو قدرة القادر عليه لكان
اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه
لانه غير مقدور عليه او لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن
في نفسه وهذا تعريف الشيء بنفسه [illegible] بان انه غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس الامكان معنى
معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما
يقال الجسم يمكن ان يسود او بالقياس الى شيء آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير
ابيض فيكون الامكان اما معقولا بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية
اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه امكان وجوده
وموضوع وذلك الامكان هو [illegible] الموضوع بالنسبة الى وجوده وكل الحادث فيه هو قوة
وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالفعل
الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان الحادث جوهرا واياما كان
فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم وهو لا يتشكل عن المادة واعلم
ان الامكان قد يراد ان يكون بالاضافة الى وجوده والوجود اما بالعرض كوجود الجسم اسفر

واما بالذات كوجود البياض والامكان بالقياس الى الوجود بالعرض اما ان يكون بالغنى و
بالقياس الى وجود شيء آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او بالقياس الى صيرورته
موجودا آخر كما يقال الهواء يمكن ان يصير ماء والماء يمكن ان يصير موجودا بالفعل في
جميع هذه الامكانات يحتاج الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس
الى الوجود بالذات فهو الامكان للشيء بالنسبة الى الوجود لنفسه فلا يخلو اما ان يعتبر ذلك الشيء
في موضوع او في مادة او مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولا يمكن ان يعتبر
او [illegible] فانها ايضا محتاجة الى موضوع يكون حاملا امكان وجود ذلك الشيء واما ان
لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل
هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان الامكان كما مر
وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء ولا يجوز ان يكون
الامكان قائما بنفسه لما عرفت انه اضافي يفتقر الى موضوع فلا يجوز ان يكون امكان
ذلك الشيء قبل وجوده فلا يكون ذلك الشيء حادثا فان كان موجودا يكون دائم الوجود
وان لم يكن موجودا كان ممتنعا فثبت ان امكان الحادث قبل وجوده متعلق بمادة
ويعبر عنه بالقوة فيقال وجود هذا الحادث في مادته بالقوة فيقال ان الامكان
امر عقلي فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج لقصيا بان الامكان امر عقلي متعلق بشيء
خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل امكان وجود
في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوع وصفت
كونه فانا بالفعل موجود وله امكان آخر بعتبرة الفعل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
وعدم نظر اولانا انه [illegible] تعلقه بالشيء الخارجي تدل على وجود موضوعه في الخارج و
انما يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا فيقال امكان
الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا
لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لانه نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره لقصيا بان
امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا
بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع وحيث هو

متعلق به وهو الحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة للمضاف اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى واشد من نسبة القابل الى وجوده **قال** فان قيل لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة معللا به لانه ح يكون الامكان عبارة عن القدرة **قلنا** كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين القدرة فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه فيصح تعليل القدرة عليه بالامكان وقيل ان كل حادث فله امكانان احدهما الامكان الذاتي وهو الامكان اللازم لماهيته والثاني الامكان الاستعدادي وذلك لان الحادث لا يكون علته التامة دائمة والا لكان وجوده منها من بعض الاحوال دون البعض ترجيحا من غير مرجح والتخلف اي الامكان الذاتي من مقتضى عدم المبدا القديم بل لا بد من حصول شرط آخر حتى يتم استعداده لقبول الفيض من المبدا وهذا الاستعداد التام هو المعنى بالامكان الاستعدادي وهو سابق عليه فاذن لا بد لكل حادث من حادث آخر ليكون كل سابق معدا للعلة الموجودة الى المعلول بعد ما تعلق بها عنه ولا بد لكل الحوادث من محل مختص من الخارج ليحصل الاستعداد بوقت دون وقت ولحادث دون حادث وذلك المحل هو المادة فاذن كل حادث مسبوق بمادة والحاصل ان الامكان الذي يستدل به على احتياج الحادث الى المادة هو الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي لا يقال الامكان الذي يستدل به على المادة هو الذي يكون سببا للمعدودية والامكان الذي يكون سببا للمعدودية هو الامكان الذاتي لانا نقول الامكان الاستعدادي ايضا سبب لمعدودية الحادث لان الحادث ما لم يتم استعداده وجوده امتنع وجوده في الخارج لانه لو صدر عنه لكان استعداد وجوده غير متوقف على شيء آخر فيكون استعداد وجوده تاما وقد فرض غير تام هذا خلف واما قول المصنف الحادث لا يفتقر الى المدة والمادة والا لزم التسلسل ان اريد بالحادث الحادث بالحدوث الذاتي فهو مسلم لان الحادث بالحدوث

الذاتي لو كان مفتقرا الى المدة والمادة والمدة والمادة ايضا حادثتان بالحدوث الذاتي فيفتقران ايضا الى مدة ومادة غيرهما ولزم التسلسل وان اريد بالحادث الحادث بالحدوث الزماني فلزوم التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان المدة والمادة حادثين بالحدوث الزماني وهو ممنوع **قال** والعدم لا يجوز عليه العدم لعدم الاولوية او الاستناد اليه **اقول** العدم اعني الذي لم يسبقه العدم سبقا زمانيا لا يجوز عليه العدم وذلك لانه اما ان يكون وجوده بالذات اولا والاول هو الواجب لذاته فيمتنع عليه العدم والا لزم الخلف والثاني لا يجوز ان يكون مستندا الى الفاعل المختار لان الاثر المختار لا بد وان يكون حادثا بالامتناع توجه قصد الايجاد الى الموجود فيجب استناده الى الموجب وذلك الموجب ان كان واجبا استحال عدمه فيستحيل عدم ما استند اليه وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل فيجب دوامه ودوام وجوب ما استند اليه فيستحيل عدم ما استند اليه **قال**

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكلي والجزئي من المعقولات **اقول** لما فرغ من مباحث الفصل الاول شرع في الفصل الثاني الذي هو الماهية ولواحقها اعني الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيرها فقال الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما سميت بها لانها تقع جوابا عنه فمثلا اذا سئل عن زيد ما هو فالجواب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المعقول مثل المتعقل عن الانسان والذات والحقيقة يطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والكلي اي الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاول من حيث هي في العقل ولم يتحقق في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان او الحيوان يعرض لذاته جهة ولیس في الاعيان ماهية خصوصية بل في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة **قال** وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما صدق على ما ينافيها وبكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب

لكل شيء يقبل الحيثية لا بشرط ما **اقول** ان لكل شيء من مفهوم كلي او جزئي ماهية حقيقية هو بها
هو وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثلا الانسان
من حيث هو انسان مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل
الوجود والعدم والتعين والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من
الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا موجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير ولا كلي ولا
جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها في مفهومه وان كان لا ينفك عنها ولو دخل احد
هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان على ما يغايره مثلا لو دخل الوجود في مفهوم
الانسان لما صدق الانسان على الانسان المعدوم ولو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق على
الانسان الكثير وكذا لو دخل الجزئي او الخصوص في مفهومه لما صدق على الكلي والعام
فالماهية في نفسها شيء ومع واحد من هذه الاعتبارات شيء آخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات
عليها الا بضم زائد واما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشيء آخر ينضم اليه
والانسان في الواقع لا بد له بان ينضم صفة الوجود او العدم والماهية اذا اخذت مع عارض يكون
مقابلا للماهية مع ضد ذلك العارض مثلا اذا اخذ الانسان مع الوحدة يكون مقابلا للانسان
مع الكثرة وكذا اذا اخذ مع الخصوص يكون ضد الانسان مع العموم والماهية من حيث هي
ليست الا الماهية فان الانسان من حيث هو ليس الا الانسان فان سئلنا عن الانسان بطرفي
النقيض مثلا هل الانسان الف او ليس بالف لم يكن الجواب الا بالسلب لا بشيء
كان على ان السلب قبل الحيثية لا بعدها لئلا يحمل ان يقال اي الانسان ليس من حيث هو
انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف
فان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي وح يصير معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان
هو ليس بالف اي شيء هو لا الف وهذا غير مستقيم فان الانسان من حيث هو لا الف و
ولا لا الف بخلاف الصيغة الاولى فانها لا يكون الا للسلب ويكون المعنى الانسان
ليس من حيث هو انسان بالف ولا يلزم منه ان يكون من حيث هو لا الف هذا اذا سئلنا
عن الانسان هل مفهومه مفهوم الف او ليس واما اذا سئلنا هل هو موصوف بالف
او ليس فان يجاب انه تعالى انه موصوف بالف على تقدير اتصافه به وان تعالى انه ليس
موصوفا به على تقدير عدم اتصافه به **قال** وقد تؤخذ الماهية مجردة عنها بما علاها

بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء والمجرد
الا في الاذهان وهي بعينها لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص
وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي
والمركب عقلي وهذه معاني هذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها اي كل ماهية معقولة
اقول الماهية قد يؤخذ بشرط من حيث هي مجردة عنها جميع ما يلائمها بحيث لو
انضم اليها شيء لكان زائدا عليها وح لا يكون الماهية المأخوذة على هذا الوجه مقولا على
المجموع الحاصل من الماهية المأخوذة على هذا الوجه ومن الزائد فانه بهذا الاعتبار يكون
المجموع مركبا منها ومن الزائد وما يركب الشيء منه ومن غيره لا يكون محمولا على الشيء
والماهية بهذا الاعتبار يسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء والماهية بهذا الاعتبار لا يوجد في
الخارج لان الوجود الخارجي يقتضي العوارض وقد فرضت مجردة عنها ولا يوجد ايضا في
الذهن لان الوجود الذهني يقتضي العوارض الذهنية الا ان يعني بالتجرد التجرد بحسب
اللواحق الخارجية فقط وح يكون موجودة في الذهن وقد يؤخذ الماهية من حيث هي هي
من غير التفات الى ان يقارنها شيء او لا بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو ويسمى
الماهية لا بشرط شيء والكلي الطبيعي وهو موجود في الاعيان لانه جزء من الشخص الموجود في
الخارج فاما هو جزء اما الماهية من حيث هي فيكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج او
الماهية مع قيد ويعود الكلام فاما ان ينتهي الى الماهية من حيث هي فيحصل المط او
لم ينته وح يلزم التسلسل وهو مح والا يلزم ان يكون الشخص مركبا من امور غير متناهية
بالفعل وعلى تقدير جواز التسلسل يلزم المط لانه اذا كان الماهية من حيث هي متعددة
بالقيود الغير المتناهية موجودة يكون الماهية موجودة وح لا يكون معها قيد آخر والا
لكان داخلا في القيود الغير المتناهية وخارجا عنها ولزم ان يكون جملة القيود جملة
القيود وهو مح بمعنى ان لا يكون معها قيد آخر فيكون الماهية من حيث هي اعني الكلي الطبيعي
موجودا في الخارج وهو محمول على الحاصل منه ومما يضاف اليه من القيود والكلي الطبيعي هو
الطبيعة التي اذا حصلت في العقل عرض لها الكلي لان الكلي تعرض لها في الخارج
اذ ليس يمكن ان يكون امر موجود بعينه في كثيرين فان الانسانية التي في زيد ان كانت بعينها

فان الجزء من حيث هو جزء لا يكون محمولا على الكل المركب منه ومن غيره

الموجودة المعنى الجزء موجود في عمرو وكان ما يعرض لهذه الانسانية في عمرو لا محالة يعرض لها
وهي في زيد فيلزم من هذا ان يكون زيد عمرا والكل حق يجتمع فيها الاضداد والعكس يمكن ان
يعرض الكلي للطبيعي الموجودة في الخارج بل اذا حصلت في العقل يعرض لها الكلية
فالمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي وليس كلية الصورة العقلية لاجل انها في العقل
فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل باعتبار
مطابقتها لكثيرين هي الكلي ويجوز ان يكون شيء واحد باعتبار كليا وباعتبار جزئيا و
المعنى بالمطابقة انها اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الكثرة يقع عنه هذه الصورة
بعينها واذا سبق واحد فاثر النفس منه بهذه الصورة لم يكن ثانيا ان يتاثر النفس
بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك
الصورة بعينها فهذا معنى المطابقة والصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي واما باعتبار
انها صورة في النفس فهي جزئية متشخصة مندرجة تحت كلي آخر صادق على هذه الصورة
وصورة اخرى في تلك النفس او في نفس غيرها والكلي الصادق على هذه الصور عارض
هذه الصور بان نسبته الى تلك الصور التي في النفس وهذه الصور نسبتها الى امور
خارجة عن النفس من الصور فان قيل لو كانت الصورة من حيث هي صورة في
النفس جزئية مندرجة تحت كلي آخر فذلك الكلي ايضا صورة عقلية وتلك الصورة ايضا
بهذا الاعتبار جزئية مندرجة تحت كلي آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل قلت انما يلزم التسلسل
لو كان يلزم ان لو اعتبر العقل الصورة من حيث هي صورة في نفس جزئية وليس يلزم ان
يعتبر العقل كل صورة معقولة على هذا النحو فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار
العقل كما في سائر الاعتباريات والصورة العقلية من حيث انها شيء وكونها كلية شيء آخر
فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو انسان او فرس شيء آخر فالكلي من حيث هو
كلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه من غير ان يشير الى معنى الى
انسان او فرس فان حد الانسان او الفرس غير حد الكلي ولا داخل في حد الكلي
لكن الكلي يعرض الانسان وغيره والكلي العارض هو الكلي المنطقي لانه يبحث عنه
في المنطق لان المنطقي يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبائع

والمركب من الماهية اي الصورة العقلية والكلي العارض لها هو الكلي العقلي ولو سمي الكلي
لا بشرط شيء بالطبيعة والصورة الحاصلة منها في العقل كليا لكونها منسوبة الى الطبيعة
ومعروضة للكلي لكان انسب والاولى ان يسمى معروض الكلي بالكلي الطبيعي لكنهم لم يستمروا
على هذا الاصطلاح لانهم حكموا بان الكلي الطبيعي موجود في الخارج ومعروض الكلي هو
الصورة العقلية وهي غير موجودة في الخارج والكلي المنطقي اعتباري محض وهو من المعقولات
الثانية لانه يعرض للصورة العقلية ولم يكن في الخارج صورة يطابقها اذ ليس في الخارج
شيء هو كلي واذا كان الكلي المنطقي اعتباريا يكون الكلي العقلي ايضا اعتباريا لكونه مركبا
منه ومن الصورة العقلية فهذه اي الكلي المنطقي والكلي العقلي والكلي الطبيعي اعتبارات
ثلاثة تحصل في كل ماهية معقولة والماهية اذا اخذت بشرط ان يكون معها شيء تسمى
المخلوطة والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج والمخلوط والمجردة متنافيان وهما
مندرجان تحت الماهية لا بشرط شيء **قال** والماهية منها بسيط وهي ما لا جزء له
ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة ويوصفان بالاعتبارين متنافيين و
متضايفان متفاوتان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى **اقول**
الماهية اما بسيط وهي ما لا جزء له واما مركبة وهي ما له جزء وكل منهما موجود بالضرورة
اما المركبة فموجودة بما وضح كالانسان والحيوان وغيرهما من المركبات واما البسيط فلان
المركبة لابد ان ينتهي في التحليل الى البسائط والا يلزم تركبها من اجزاء غير متناهية
بالفعل وهو محال وسعوده تسلسل فالمطلوب حاصل وذلك لان كل كثرة فلابد فيها من الواحد
بالفعل لكن الواحد لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة والا يلزم ان يكون الماهية الموجودة
بالفعل متقومة باجزاء لم يوجد الا بالقوة وهو محال فان الاجزاء التي يجب ان يكون حاصلة
مع الشيء بالفعل ويوصفان البسيط والمركب اعني البساطة والتركب من الامور
الاعتبارية لانهما يعرضان للمعقولات من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج مالها
فانه ليس في الخارج شيء هو بسائط او تركيب بل ما في الخارج اما انسان او فرس او جسم
او غير ذلك فاذا حصل واحد منها في العقل يعرض له البساطة او التركيب وكل
منهما متنافيان لا فرادا لا يجوز ان يكون شيء واحد بسيطا ومركبا معا لانه اما له جزء او

يكون مركبا وليس بسيط الحقيقي ليس له جزء و قد يكون بسيطا وليس بمركب والبسيط و
المركب قد يعقلان من حيث انهما متضايفان والبسيط المتضايف هو الذي يكون بسيطا
بالقياس الى مركب مخصوص بان يكون جزءا بالنسبة اليه وكل المركب فان الجزء بسيط
بالنسبة الى الكل وان كان الجزء جزءا آخر فباعتبار الكل بسيط اضافي وباعتبار ان
له جزءا آخر مركب حقيقي واذا كان الجزء بالنسبة الى الكل بسيطا متضايفا يكون
الكل بالنسبة اليه مركبا متضايفا واذا اخذ البسيط والمركب متضايفين متعاكسين
في العموم والخصوص مع اعتبارهما بمعنى البسيط والمركب الحقيقيين يعني اذا
اعتبر البسيط الاضافي بالنسبة الى البسيط الحقيقي يكون البسيط الاضافي اعم والبسيط
الحقيقي لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس الى المركب وليس كل ما
هو بسيط بالنسبة الى المركب فهو بسيط حقيقي لجواز ان يكون ما هو بسيط بالنسبة الى
المركب مركبا والمركب لا يكون بسيطا حقيقيا واذا اعتبر المركب الاضافي بالنسبة الى
المركب الحقيقي يتعاكس في العموم والخصوص اي يكون المركب الحقيقي اعم والمركب الاضافي
لان كل مركب اضافي يصدق عليه ان له جزءا فيكون مركبا حقيقيا وليس كل ما هو مركب
حقيقي يصدق عليه انه مركب اضافي لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزء آخر فلا يكون مركبا
اضافيا قال وكما يحتاج الحاجة في المركب فكذا في البسيط اقول
اي كما يتحقق حاجة المركب الى جاعل كذلك يتحقق حاجة البسيط الى جاعل وذلك لان كل
بسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن يحتاج الى جاعل وقيل ان البسيط غير مجعول لانه
لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان نسبة والنسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في
البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب انه لا يلزم من عروض الامكان
للبسيط الاثنينية فيه لان الامكان يعرض للبسيط بالقياس الى وجوده والوجود
خارج عن حقيقته فلا يلزم الاثنينية فيه قال ومما قد يقومان بانفسهما وقد
يفتقران الى المحل والمركب مركب عما تقدم وجودا وعقلا بالقياس الى الذهن والخارج
وهو علة الغني عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني متحصل بذلك
والقدح متعاكس واثنان اعم اقول كل واحد من البسيط والمركب قد يقوم بنفسه

خواص م

اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به وقد يفتقر الى محل يقوم به فالبسيط الذي يقوم بنفسه الواجب
والبسيط الذي يقوم بغيره النقطة والمركب الذي يقوم بنفسه الجسم والمركب الذي يقوم بالمحل
السواد والمركب الذي يلتئم من امور كلها او بعضها علة ناقصة لتقومه وعلة للعلم بالكل
تامة فالاجزاء متقدمة على المركب في الوجود الخارجي ان كان المركب خارجيا وفي الوجود
الذهني ان كان المركب ذهنيا ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود الخارجي ان
كانت علة في الخارج وفي الوجود الذهني ان كانت علة في الذهن وكذا يتقدم الجزء على المركب
في العدم اي الخارجي والذهني لكن بالنسبة الى جزء واحد فان الكل لا يتحقق الا بعد تحقق
جميع اجزائه وينعدم بانعدام جزء واحد اي جزء كان ويتقدم الجزء على الكل علة لعدمه الجزء علة
سببا آخر بعينه عند تحقق الكل ان علة الجزء لما كان متقدما على الكل حتى تحقق الكل فلا بد وان
يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحصله لامتناع تحصيل
الحاصل فالغني عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء الخارجي يسمى الجزء الغني عن السبب وان
اعتبر في الجزء الذهني يسمى الجزء بين الثبوت فيحصل للجزء خواص ثلث الاولى كونه متقدما على
الكل الثانية استغناؤه عن سبب جديد والاول اخص من الثانية لان كل ما هو متقدم على
الشيء يستغني عن سبب جديد وليس كل ما يستغني عن سبب جديد يجب تقدمه فان الاول في
الحصول الموصوف بالتقدم من غير سبب جديد والثانية في الحصول من غير سبب جديد اعم
من ان يكون موصوفا بالتقدم اولا ولا شك ان المطلق اعم من المقيد الثالثة امتناع رفعه
عن المركب اي اذا تصور الجزء مع المركب يمتنع العقل عن سلب الجزء عنه والخاصة الاولى
متعاكسة اي كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء لانتقاض بالعلة
الفاعلية متقدمة على المركب وليست بجزء لانا نقول المراد تقدم الجزء ان يكون لتقومه
رافعا وقد يدفع ما ذكرتم لان الجزء متقدم على المركب بمعنى تقدم المركب به وكل ما يتقدم
المركب به فهو جزء وبالعكس فلا ينتقض بالعلة الفاعلية والخاصتان الاخريان اضافيتان
لان اللوازم البينة يصدق عليها تانك الخاصتان مع انها ليست باجزاء فيكونان اعم
من الجزء بخلاف الخاصة الاولى فانها مساوية له قال ولا بد لحاجة البعض
الاجزاء الى البعض والا لكن تمولها باعتبار ولعله اقول المركب الذي له وحدة حقيقية
لا يجوز ان يكون كل واحد من اجزائه مستغنيا عن كل واحد والاجزاء الباقية والا يمتنع ان
يحصل منها ماهية مركبة وحدانية كالحاصل من الانسان والحجر الموضوع الى جنبه ماهية مركبة

ولعل وتعا ضرورى وايراد المثال للتوضيح لا للتمثيل برعليه فانه انما صح التمثيل الصورة
لجعاه تصور الاول فهو مثال بتمشيه التصديق والاصلي ان يكون كل واحد من الاجزاء
محتاجا الى الكل واحد من الاجزاء الباقية فى الحقيقة التى يحتاج اليها فيها والا لزم الدور و
المراد بالنظر والاصلي بحوها باعتبار ولعل ان الاصلي شمول الحاجة لجميع الاجزاء على
ان يكون كل واحد منها محتاجا الى غيره باعتبار ولعل بان يكون كل موقوفا على غيره
من الجهة التى يتوقف الغير عليه من تلك الجهة بل لابد ان يكون البعض منها محتاجا الى الباقى
من غير احتياج الباقى اليه كالهيئة الاجتماعية للعشرة والاعداد المجتمعة فان الهيئة
الاجتماعية مفتقرة الى الباقى من غير عكس او يكون كل واحد منها محتاجا الى كل
واحد من الباقى من جهة غير الجهة التى يحتاج اليه فيها كالمادة والصورة للجسم فان
المادة محتاجة فى وجودها الى الصورة والصورة محتاجة فى تشخصها الى المادة فان
تكون المادة قابلة لتشخص الصورة قال وهى قد تتميز فى الخارج وقد تتميز فى
الزمن اقول الاجزاء المائعة اما ان تكون متميزة فى الخارج بان يكون
لكل واحد منها وجود منفصل عن وجود الاخر كالمادة والصورة للجسم او يكون
متميزة فى الذهن غير متميزة فى الخارج بان لا يكون لكل واحد منها وجود مستقل
فى الخارج بل يحصل كل منها فى الخارج بعينه تحصل الاخر ويحصل المركب بعينه تحصل
الاجزاء كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع ومعنى كونها جزئين للماهية هو كونهما
جزئين لها فى الذهن ولهذا الاحكام على الكل بالمواطاة ضرورة امتناع حمل
الجزء على الكل هو هو وذلك كالسواد فانه شارك البياض فى اللون الذى هو جنسهما
وتمايز عنه بفصل هو قابض البصر فان جعله لونا فى الخارج هو جعله سوادا وكذا جعله
قابضا للبصر هو جعله لونا وسوادا ولهذا الحكم عليه بهو هو وتمايز جنسه عن
فصله يكون فى الذهن فقط ولو كان للون وجود مستقل ولقابض البصر ايضا وجود
آخر جاز لحوق اى فصل كان باللون اذ ليس ولبعض الفصول الخاصة بعينه شرطا
لوجود اللون لانه لو كان شرطا له لما امكن اللون مع ما يضاده من الفصل او الحكم
واذا لم يكن واحد من الفصول بعينه شرطا لوجود اللون وله وجود غير وجود الفصل
الخاص يجوز تعاقب اقتران الفصول به بان يبقى اللون مع زوال القابضية ولعتر ان
خصوص المفرقية للبصر والتالى باطل فالمقدم مثله ولقائل ان يمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون

من ضرورة تعاقب اجزاء الصورة

اللون المغاير للفصل فى الوجود مشروطا فى وجوده الخاص بالفصل الخاص مثبتا بالبقاء
الفصل الخاص وعلى تقدير تسليم الملازمة منع انتفاء التالى وقيل ان جنس السواد
المحسوس انما يتميز عن فصله فى الخارج لانه لو تعدد وجود جنسه عن وجود فصله فان كان
كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسا بالسواد احساسا بمحسوسين والا كان احدهما
محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون احدهما داخلا فى طبيعة الاخر وهو ولو لم
يكن واحد منهما محسوسا معقولا ضمنا بهما ان لم يجوز منه محسوسة لم يكن السواد محسوسا
وان حدثت فتلك الهيئة من حصول الاجتماع للجنس والفصل فيكون خارجة عنهما عارضة
لهما فلا يكون المركب السواد المحسوس بل هى فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نسلم انه ان
حدث هيئة محسوسة يلزم ان يكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة الحاصلة
من مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بالانفراد ويكون
مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون المركب
نفسها لا هى فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتمايزان فى الوجود الخارجى
اذ لو كان لكل وجود فى الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الاخر بالمواطاة
ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشئ هو بعينه ما يكون
مغايرا له فى وجوده وهذا ضرورى فان اتحاد الوجودين لا يكون هو الاخر لا
لو كان يغاير الوجود فى الخارج بمعنى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير فى
الوجود الذهنى ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين
فى الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل فى
الوجود الذهنى ايضا الا انا نقول التمايز فى الوجود الذهنى بمعنى امتناع
حمل الجنس المقيد بالوجود الذهنى على الفصل والنوع والا بمعنى امتناع حمل
الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهنى والخارجى فان الحمل يعتبر فيه الاتحاد فى
الوجود الخارجى فان الجنس المحمول فى الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن
وجوده الخارجى ايضا بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده
الخارجى انما هو فى العقل اذ الماهية من حيث هى لا تحقق لها الا فى العقل

واذا بعد الجنس والفصل لا بما وان الا في الوجود الخارجي فيقول الجنس والفصل
قد يكونان مأخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق فيكون الماهية المركبة من الجنس
والفصل مركبة في الخارج وقد لا يكونان كجنس العقل وفصله فيكون ماهية العقل مركبة
في الذهن بسيطة في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر
بسيط في الخارج قال واذا اعتبر عروض العموم والخصوص فقد يتباين
وقد يتداخل اقول اجزاء الماهية باعتبار عروض العموم لها وعروض
الخصوص تنقسم الى متداخلة والى متباينة وذلك لان اجزاء الماهية لا يخلو اما ان يكون
بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة والثاني متباينة والاجزاء المتداخلة
اما ان يكون بعضها اعم من البعض الآخر مطلقا او من وجه فان كان الاول فاما ان يكون العام
متقوما بالخاص وهو اما ان يكون العام جاريا مجرى الموضوع والخاص جاريا مجرى الصفة
او بالعكس فان كان الاول فالعام الجنس والخاص الفصل مثل الحيوان الناطق
وان كان الثاني فلا يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل بل من الشيء وعارضه كالموجود
المقول على المقولات العشر فانه مقوم لكل الماهية وعارض لها او يكون الخاص متقوما
بالعام مثل النوع الاخير المقيد بالعوارض المفارقة فانه اذا اعتبر مجموع ذلك من النوع
الاخير والعوارض المفارقة يكون تلك العوارض اجزاء المجموع المعتبر ويكون الخاص من
النوع الذي هو الجزء الآخر ومتقوم به كالانسان المقيد بالضاحك او الكاتب او غير
ذلك من الاعراض المفارقة وان كان الثاني وهو ان يكون بعض الاجزاء اعم من البعض
الآخر من وجه فمثل الماهية المركبة من الحيوان والابيض والاجزاء المتباينة لا يخلو اما ان
يكون المركب منها مركبا من الشيء المأخوذ مع بعض علله او من الشيء المأخوذ مع بعض
معلولاته او من الشيء المأخوذ مع غير علله ومعلولاته فان كان الاول فاما ان يكون
مع علته الفاعلة مثل العطار فانه فاعله مقرون بالفاعل او مع علته المادية
كالافطس الذي هو مقعر في الانف او مع علته الصورية كالافطس ان
جعلناه اسما للانف الذي فيه تقعر او مع علته الغائية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة
بما هو غاية لها وهو التحلي بها في الاصبع وان كان الثاني فهو كالرازق والخالق و

وغير ذلك من الاسماء المشتقة وان كان الثالث فاما ان يكون كلها وجودية او بعضها
وجودية وبعضها عدمية فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية
او بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فاما ان يكون متفقة او
مختلفة فان كانت متشابهة فهو كالعشرة من الآحاد وان كانت مختلفة فاما ان يكون
معقولة او محسوسة فان كانت معقولة فكالجسم المركب من الهيولى والصورة والعدالة
المركبة من العفة والحكمة والشجاعة وان كانت محسوسة فكالبلقة من السواد والبياض
وان كان كلها اضافية فكالاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى هو القرب والاقرب
وان كان بعضها اضافية وبعضها حقيقية فكالسرير فانه مركب من الخشب الذي هو حقيقي
ومن الترتيب الذي هو اضافي وان كان الثاني وهو ان يكون بعضها عدمية
وبعضها وجودية فكالاول فانه مركب من وجودي وهو كونه مبدأ لغيره وعدمي و
هو انه لا مبدأ له قال وقد يتعدد مواد وقد يتحد محمولة فيعرض لها الجنسية
والفصلية وجعلهما واحدا اقول اجزاء الماهية قد تعتبر من حيث انها موجودة
ويكون اجزاء حقيقية للماهية لا تحمل عليها وقد يعتبر من حيث انها محمولة عليها بالمواطاة
ولا يكون اجزاء حقيقية لها بل اذا قيل لها انها اجزاء لها فبالمجاز من حيث ان اللفظ
الدال عليها جزء لحدها ولنبين ذلك من مثال فنقول ان الجسم قد يعتبر من حيث انه
مادة للحيوان ويكون جزءا حقيقيا له غير محمول عليه بالمواطاة وقد يعتبر من حيث انه
محمول بالمواطاة وصفتي له فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط
ان لا يدخل في وجوده معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس
او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسم مضافا اليه فالجسم مادة غير محمول
على ما يحصل وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض لشيء آخر
اصلا بل مع قطع النظر عما عداه كان محمولا على كل نوع تحته وكذا الناطق والحساس
والثاني قد يعتبر على الوجه الاول فيكون مادة ولا اجزاء حقيقية غير محمول وقد يعتبر
على الوجه الثاني فيكون محمولا اذا قلنا الانسان جسم فان كان
المراد به انه مفهوم الانسان بعينه مفهوم الجسم كان ذلك باطلا وان كان المراد به

بمعنى انها غير محسوسة لا انها من اجزائه لمعقولية منه

ان الانسان موصوف بالجسم فهو ايضا باطل لان الجسم جزء من الانسان والجزء متقدم
والصفة متأخرة وان كان المراد به امرا آخر فلا بد من بيانه ليتصور ثم ينظر في صحته وفساده
لانا نقول المراد به امر بالذات وهو اتحاد ما في الوجود فان الانسان مغاير للجسم في الماهية
لكنهما يتحدان في الوجود والذات لان الجسم من حيث هو لا يدخل في الوجود الا بعد ما
فاستحال عروض الوجود الا للجسم المتعين فكل التعدد فعلى لو جاز عروض الوجود الواحد
لما يستلزم لجاز قيام العرض الواحد بمحلين والثاني باطل وعلى تقدير جواز عروض الوجود الواحد
لما يستلزم لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث هو جزء له
وجود متقدم على وجود الكل وذلك الوجود يمتنع ان يكون هو الوجود الذي عرض للكل
وإلا لامتنع ان يكون الجزء لذلك الوجود متقدما على ذلك الوجود والا لزم تقدم الشيء
على نفسه وهو محال واذا كان ذلك الوجود مغايرا للوجود العارض للكل فلو كان الجزء
موصوفا ايضا بالوجود العارض للكل لزم ان يكون الجزء موجودا بوجودين وانه محال
لقيس بان جواز عروض الوجود الواحد لما يستلزم لا يستلزم جواز قيام العرض الواحد
بمحلين فان الوجود ليس بعرض وموصوف لا يكون موصوفا له في الخارج كالموضوع بالنسبة
الى العرض بل عروض الوجود لا يتصور الا في العقل فجاز عروضه للماهية المتقومة في العقل
بامرين واما قوله لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث هو
جزء له وجود متقدم على وجود الكل قلنا مسلم ان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم
على وجود الكل لكن الجزء من حيث هو جزء لا يكون محمولا على الكل حتى يلزم منه عروض
الوجود له بل الجزء من حيث هو جزء مادة والمادة غير محمولة والمحمول من حيث هو محمول
لا يكون له وجود مغاير لوجود الموضوع والحاصل ان الجزء من حيث انه جزء له وجود
متقدم ولا يكون محمولا ومن حيث انه محمول لا يكون له وجود غير وجود الموضوع فلا يلزم
عروض الوجودين له نعم اذا اعتبر الجزء من حيث انه محمول معروض له اما الجنس او
الفصل وذلك لان الجزء من حيث هو محمول اما ان يكون تمام الذاتي المشترك بين الماهية
وما يخالفها في الحقيقة او لا والاول يعرض له الجنس والثاني يعرض له الفصل فجعل
الجنس والفصل واحدا وذلك لانه لو لم يكن جعلهما واحدا لكان الكل فيهما بوجود مغاير للوجود

الآخر فلا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة وهذا ينتقض بالفصل قال
والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة اقول
الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس اشبه بالمادة والفصل
والفصل اشبه بالصورة من الجنس وذلك لان الجنس المتقوم بالفصل لا بالفعل كالفصل
كما ان المادة المتقومة بالفعل لا بالفعل الا بالصورة والفصل علة لوجود الجنس على معنى
ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه بل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد منها هو
هو فيحتاج الى ان ينضاف اليه الوصف الذي معنى له بالفعل ويتعين ويكون هو بعينه
واحدا من الاشياء بعينه فهذا الواحد هو الفصل وعلية الفصل لا يمكن معنى علة تقوم كون
الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطأ لان الفصل في الخارج بعينه الجنس
فلا يكون علة له والا لزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل قال
وما لا جنس له فلا فصل له اقول الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانها
اذا لم يكن لها جنس لم يشاركها غيرها في ذاتي فلا تحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل
هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت تشاركه في الوجود وقيل ان الجنس العالي
يجوز ان يكون له فصل مقوم لماهيته وان كان لا جنس له لجواز تركيبه من امرين او
امور متساوية فيكون كل منهما فصلا مقوما وقيل يمتنع تحقق ماهية وتركيبها من امرين
او امور متساوية لان تلك الماهية ان كانت جوهرا فيكون الجوهر جنسا لها وان كانت عرضا
كان العرض النسبي او العرض الغير النسبي جنسا لها فلا تكون مركبة من امرين او امور متساوية من النقال
لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية نفس جنس من الاجناس العالية وح لا يكون فوقها جنس
جنس لانا نقول هذا ايضا ممنوع لان الجوهر مثلا من حيث هو جوهر لو كان مركبا
من امرين او امور متساوية كان كل منهما اما جوهرا او عرضا والعرض محال اذ الجوهر لا يجوز
ان يكون عرضا والا لتقوم الجوهر بالعرض وهو محال فلا بد ان يكون جوهرا لكان عرضا لكنه
يكون العرض النسبي او العرض الغير النسبي جنسا له وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض منحصرة
في النسبي او غيره وهو ممنوع ولئن سلم لانا انه لو كان الجوهر ذاتيا له وهو ح يجوز
ان يكون الجوهر خاصة له محمولا على تلك الماهية من امرين متساويين لها لا كما

اذا لم يعلم ما يدل على انتفاء بالعرض الا ما بالفصل والاعراض بعينه وانما بالفصل ... والموضوع ...

شيء منها فصلا لها لان هذه الماهية يجب ان تكون ممتازة عن غيرها كالبسائط والمعاني التي تركب هذه
الماهية منها لم تبعد تعين شيء منهم كالجنس والفصل وجودا عن محصل كالعدد المحلي فلا تكون
فصولا بالمعنى المعتبر في سائر الفصول المتنوعة واما التمييز في الوجود فكما اعتبار الجزء بلا انه
يجاز ان كرمي العدد كونه ليكن المركب بدانه اعتبار جميع الاجزاء كرغيره فهي في ذاته وليس لبعضها
من ان يعتبر الآخر باولى من الاخر في انطباقه ولكنها الجزء اما على الكل من حيث هو خاص به و
لاقتضائه به لا التعقل الا بعد تعقل ماهية الشيء التي الاجزاء كلها غيرها فيها اعني المتمايز عن
غيرها لذاتها فان … هو متقدم قبل تعتبر الجزء … فان سميت هذه المعاني فصولا كان وقوع
اسم الفصل عليها وعلى الفصول المتنوعة بالاشتراك وفيه نظر اما اولا فلان الماهية لما كان
تحقق مفهومها متوقفا على حصول مفهوم الجزء كان الجزء علة لتقدم مفهومها فكان علة لتحققها
فاذا لم يعتبر الجزء لم يكن … ماهية متميزة عن اجزائها عن غيرها ولو جوزنا امتيازها عن
غيرها بنفسها لم يلزم انه لا يكون ممتازة بالجزء … لان الجزء لما كان مختصا بها فقد ميزها
عن غيرها وان كانت الماهية ممتازة بنفسها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان الامتياز الحاصل
بتميز الجزء الماهية غير الامتياز الحاصل بنفسها واما ثانيا فلان … الجزء المركب لا توقف على
تعقل اقتضائه من بعض الاجزاء واقتضائه … على الاجزاء لا توقف على تعقل الماهية المتمايزة
عن غيرها لذاتها ولا على امتيازها في نفس الامر بل … وامتيازها في نفس الامر بالجزء و
ايضا هذا الكلام قائم بعينه في الفصول المتنوعة والحق انه لا يجوز ان تكون ماهية مركبة
من امرين او امور متساوية سواء كان الامران او الامور المتساوية … ما هو خارج عن اجزاء
خارجية او لم يكن اما اذا كانت ماهية من اجزاء خارجية فلانه ح يلزم ان يكون تلك
الماهية مركبة من اجزاء موجودة في الخارج فتلك الماهية اما جوهر او عرض لا جائز ان تكون
عرضا والا يلزم ان يكون اجزاء العرض الواحد موجودة في الخارج متقابل الوجود
وح يلزم ان يكون العرض الواحد عرضين وهو … لا جائز ان يكون الجوهر
الواحد مركبا من عرضين موجودين كما ان الجسم جوهر والجوهر مركب من جوهرين موجودين و
هما الهيولى والصورة لانا نقول كل واحد من الوصفين اما ان يكون غنيا عن الآخر فلا يلتئم
منهما حقيقة وحدانية واما ان يكون محتاجا الى الآخر فيلزم الدور واما ان يكون احدهما غنيا

والآخر محتاجا اليه وح اما ان يكون احدهما حالا في الآخر اولا والثاني يستلزم ان لا يلتئم
منهما شيء واحد والاول لا يخ اما ان يكون الغني هو المحل او الحال فان كان الاول يلزم
ان يكون المحل متقوم القوام بدون الحال والحال متقوم بعد تقومه فيكونان عرضين
احدهما قائم بالآخر بعد تقومه فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا بل اعتباريا والثاني
يستلزم ان يكون بالعرض حالا غير حال وكذلك لان الحال متقوم في المحل الموضوع
فاذا حصل الجزء الآخر في موضوع لم يحل فيه والا يلزم انتقال العرض ولهذا لم يكن العلاقة
بالمحلية والآخر بالحالية اولى من العكس واذا لم يحل فيه لم يلتئم منهما عرض واحد حقيقي
وهذا بخلاف الهيولى والصورة فان الصورة لما كانت علة لتقوم الهيولى والهيولى
مفتقرة في تقومها بالفعل اليها كان تحققها بالذات متقدما على حلولها في الهيولى فلا
مر حلولها فيها وح بخلاف حلول العرضين في الآخر فانه اذا كان الحال
متقوما بالذات يكون حالا في الموضوع فلا يمكن ان يحل في الآخر والا يلزم انتقال
العرض وايضا اذا حل الآخر في الموضوع يكون كل منهما حالا في ثالث فلا يكون
لاحدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس واما اذا كانت جوهرا فلا جزاء
الموجودة في الخارج قبل وجود الكل لا يجوز ان يكون اعراضا والا يلزم تقوم الجوهر
بالعرض وهو مح بل هي جواهر فح لا يخ اما ان يكون كل منهما غنيا عن الآخر او
محتاجا او احدهما محتاجا والآخر غنيا والاول والثاني باطلان والثالث
لا يخ اما ان يكون احدهما حالا في الآخر اولا والثاني يستلزم ان لا يحصل منهما
حقيقة واحدة والاول يستلزم ان يكون المركب منهما جوهرا فيكون الجوهر حالا
فلا يكون مركبا من امرين … وهذا اذا كانت الامور المتساوية
ما هو خارج من امور خارجية واما اذا لم يكن ما هو خارج من امور خارجية فلانه
ح لا يخ اما ان يكون كل من الجزئين غنيا عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة
او مفتقرا الى الآخر … او احدهما غنيا والآخر محتاجا وهو ايضا باطل لانه
الاحتياج لا يتصور في الخارج لانه لا يكون خارجيا ولا يكون في العقل لانه
لما كان كل منهما مساويا للآخر لم يكن احدهما محتاجا الى الآخر على الاشياء كثيرة

يلزم

فلا يحتاج الى ان ينضم اليه ما يقيمه ويحصله فيكون غنيا في الفعلية عن الآخر فلا يلتئم ما يقيمه وايضا
منهما في الفعلية لا يقال المركب من امرين متساويين في الفعلية جاز ان يكون ماهية اعتبارية فيجوز
ان يكون ملتئما من جزئين كل منهما غني عن الآخر لانا نقول الامور الاعتبارية على نوعين
اعتبارية فرضية لا يلتئم بحقيقة بالاعتبار واعتبارية حقيقية يلتئم بحقيقة بالاعتبار والاعتبارية
الفرضية لا عبارة عن اعتباره بخلاف الاعتبارية الحقيقية والمراد من قولنا لا يجوز ان يكون
الماهية مركبة من امرين متساويين او امور متساوية الماهية الحقيقية والاعتبارية الحقيقية
لا الاعتبارية الفرضية فانه جاز تركبها من الامور المتساوية والموضوعة الاعتبارية
اللازم لا يجوز تركبها من امرين او امور متساوية كما ذكرنا قال وكل فصل
تام فهو واحد والأكثر وهو وحده يستحيل في مرتبة واحدة لماهية واحدة فلا تركب عقلي
الا منها اقول الفصل التام اعني الذي يقتضي الجنس ويحصله لا يكون الا واحدا
لان الواحد ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا تاما وان يحصل به يكون ما عداه لا مدخل
له في التحصيل فلا يكون فصلا تاما لان ينتزع الفصل من مباد متعددة وح يكون الفصل التام
مجموعها وكل واحد منها موجود والفصل قد يكون له مبدأ او بعضه كالناطق ومنها لا
يدل على المبدأ الحقيقي الا بعرض ذاتي له مشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق
من النطق الدال على مبدأ فصل الانسان فان كان له اعراض متعددة مشتق منها فصول
له كالنطق بالنسبة الى مبدأ فصل الانسان فان وجد له عرضان شتقت تقدم احدهما
على الآخر فقد يشتق له من كل واحد منهما اسم ويجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي كالحساس
والمتحرك بالارادة فان مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس و
الحركة وقد اشتبه تقدم احدهما على الآخر فاشتق من كل واحد منهما للفصل الحقيقي اسم
وجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي والأكثر وهو وحده يستحيل في مرتبة واحدة لماهية
واحدة وذلك لانه ح يكون كل منهما لا يحصل بالفصل وحده و الا لكان النوع محصلا
بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلافه بل كل منهما يحصل بالفصل
وبالجنس الآخر فعلى هذا يحصل كل منهما من المجموع الحاصل من الجنس والفصل الآخر فيكون
كل منهما علة ناقصة لتحصله فيكون يحصل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور وانما

قيد بقولنا في مرتبة واحدة لانه يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان او اجناس مترتبة بعضها فوق
بعض ولا يلزم منه محذور واذا ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له يلزم انه لا تركب عقلي الا من
الجنس والفصل وذلك لان الاجزاء العقلية للماهية منحصرة فيهما وذلك لان الجزء العقلي ان
كان تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة فهو الجنس لانه يصلح
لان يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة وان لم يكن تمام الجزء المشترك بين الماهية
ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة فلا بد وان يكون فصلا لها سواء اختص بها او لم يختص اما اذا
اختص بها فظاهر لانه ح يصلح للتمييز الذاتي عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع
الغير في الجنس لما عرفت انه لا يجوز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت الاختصاص
لهذا الجزء فلا بد من اشتراك الجزء الآخر واما اذا لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك
بين الماهية ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك ولا
يكون مباينا له ولا اخص مطلقا ولا من وجه وكلها ظاهر بل اما اعم او مساو فان كان مساويا
فلا بد وان يتميز تمام المشترك عما يشاركه في جنس لها لانه ح لا بد وان يكون لتمام المشترك
جنس لما ذكرنا فيميز الماهية عما يشاركها في جنس تمام المشترك فيكون فصلا لها وان كان
اعم من تمام المشترك فلا بد وان يكون مساويا لتمام مشترك ما والا يلزم تركب الماهية من امور
غير متناهية وهو ح يميز عما يشاركه في الجنس فيميز للماهية عما يشاركها فيكون فصلا
فثبت انه لا تركب عقلي الا من الجنس والفصل فان قيل انه انما يلزم لو لم يكن مساويا لتمام المشترك ما
يلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عموم اشتراكه بين تمام المشترك
الاول والثاني وهو ممنوع لجواز انه لم يتحقق عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني
وذلك لان كلا من تمام المشترك الاول والثاني جزء للماهية المفروضة ولا يجوز ان يكونا في مرتبة
واحدة لما عرفت فيكون احدهما اعم من الآخر مطلقا فلا يمكن عمومه باشتراكه بينهما قال
ويجب تناهيهما اقول الجنس والفصل قد يجتمعان في الماهية بان يكون لها جنس
واحد وفصل واحد وقد يتعددان مترتبان في العموم والخصوص كالناطق والحيوان و
الحساس والجسم النامي والجسم فلا بد من تناهيهما والا يلزم التسلسل في العلل والمعلولات
الى غير النهاية وهو مح قال وقد يكون منها عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما

الاعم والعام الاخص والاعم الاخص اعم

اقول كل من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا مثل الحيوان جنس طبيعي ومفهوم الجنس جنس منطقي والمركب منهما عقلي والناطق فصل طبيعي ومفهوم الفصل فصل منطقي والمركب منهما عقلي كما ان الجنس وجنس الفصل وهو مفهوم الكلي من حيث هو قد يكون طبيعيا وهو مفهوم الكلي من حيث هو وقد يكون منطقيا وهو الكلية العارضة لمفهوم الكلي فان مفهوم الكلي يعرض له انه كلي وقد يكون عقليا وهو المركب منهما وهذا هو المراد من قولهم بجنسها ويمكن ان يفهم منه ان كلا منهما طبيعي ومنطقي وعقلي كما ان الكلي الذي هو جنس لها ينقسم الى هذه الثلثة كما ذكرنا في تكون الطبيعة التي يعرض لها الكلي كالانسان مثلا كلي طبيعي ومفهوم الكلي كلي منطقي والمركب منهما عقلي والمعنى الاول اولى يعرف بالتامل قال ومنها عوال ومنها سوافل ومتوسطات ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنها اضافيات وقد يجتمعان مع التقابل اقول الجنس اما ان يكون اعم الاجناس المترتبة وهو العالي كالجوهر او اخص وهو السافل كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط كالجسم النامي او مباينا لها وهو المفرد ولم يعد له مثال والفصل قد يكون عاليا وهو المقوم الفصول المترتبة وهو الفصل الذي قسم الجنس العالي اول انقسامه كقابل الابعاد المقسمة للجوهر وقد يكون سافلا وهو نقيضها وهو الفصل المقوم للنوع السافل كالناطق او اخص من بعض واعم من بعض وهو الفصل المقوم للجنس المتوسط غير الذي هو مقسم للعالي اولا كالنامي والحساس وقد يكون مباينا للفصول المترتبة وهو الفصل المفرد كالفصل المقوم للنوع الذي لا يكون له الا جنس واحد وفصل واحد ولم يعرض الشيخ لتمثيل الفصل المفرد بل اقتصر على ذكر الجنس في الافراد وهو سهل والجنس والفصل اضافيان لان كلا منهما لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو بالقياس الى انواعه وكذا الفصل وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد لكن باعتبارين مع انه يكون بينهما تقابل لان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل ليس بمقول في جواب ما هو لكن اعتبار التقابل غير اعتبار اجتماعهما فان اجتماعهما في شيء واحد بالقياس الى الشيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير وتقابلها لا يكون بالنسبة الى شيء واحد فالجنس

للشيء يستحيل ان يكون فصلا له قال ولا يمكن تعدد الجنس بالنسبة الى الفصل اقول اي لا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا ومقسما له بل الجنس محمول على الفصل على معنى انه لازم له لا على معنى انه جزء لماهيته ولان ذكر الجنس في الماهية يغني عنه بذاته وذكر النوع على انه جزء منه فيغني عنه بدخول طبيعة الجنس في ماهية النوع وعدم دخولها في ماهية الفصل واما حال الفصل بالنسبة الى سائر الاشياء فانه ان شاركها في الماهية وجب ان يفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في الماهية لم يجب ان يفصل عنها بفصل قال واذا نسبا الى ما تحتهما فانه كان الجنس اعم والفصل مساويا اقول قد ذكر ان كلا من الجنس والفصل انما يكون بالقياس الى شيء فاذا نسبا الجنس والفصل الى ما تحتهما فانه كان الجنس اعم مطلقا مما تحته لانه يكون مشتركا بينه وبين غيره والفصل مساويا له لانه ذاتي مميز عما عداه فلا يكون اعم منه والا لم يفد التمييز ولا اخص منه والا لم يكن ذاتيا له قال والتشخص من الامور الاعتبارية فاذا انطلق من حيث هو على وجه ما كالعين من التشخصات فيه ولا تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار اقول الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من وقوع الشركة والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذا لا بد في التشخص من زائد وهو التشخص فالتشخص وهو ما به منع التصور وقوع الشركة زائد على الماهية وعلى الوجود ايضا لانه متاخر بالطبع عن الوجود فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمتنع تصوره من وقوع الشركة فالتشخص الخارجي متوقف تشخصه على الوجود الخارجي والتشخص الذهني متوقف تشخصه على الوجود الذهني وما يتاخر بالطبع عن الشيء يكون زائدا عليه وهو من الامور الاعتبارية اذ لو وجد في الخارج لكان متشخصا له حقيقة نوعية فيكون تشخصها زائدا عليها ويلزم التسلسل في الامور الموجودة معا المترتبة وهو في الاعتبار لانا ان التعين لو كان موجودا في الخارج يكون التعين زائدا على ماهيته ولم لا يجوز ان يكون بعض التعين عين المتعين ماهيته لا يقال كل ما هو موجود في الخارج فله حقيقة نوعية تصورها غير مانع من الشركة ومن حيث هو

موجود متشخص بتشخص مانع عقلي ان يكون التشخص امرا زائدا على ماهية النوعية والتشخص
اذا كان موجودا في الخارج يكون حالا بهذه الحال فيكون تشخصه ايضا زائدا على ماهيته
النوعية ويلزم التسلسل وجوابه قد ثبت ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو من المعقولات
الثانية لانه من العوارض التي تلحق المعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج ما يطابقه
قوله فاذا نظر الى من حيث هو او عقلي اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان يقال
لو كان التعين من الاعتبارات العقلية لكان له وجود في العقل فيكون متشخصا في
العقل فيكون له تشخص آخر ويلزم التسلسل تقرير الجواب ان يقال التشخص من حيث
هو متعلق بالمتشخص اي من حيث انه نعت له لا يكون مثلا كالمتشخص او التشخصات فلا
يكون له تشخص آخر بهذا الاعتبار فاذا نظر العقل اليه من حيث انه امر عقلي يكون له
ماهية نوعية فهو وجوده ما كالغيره من التشخصات في الماهية وبهذا الاعتبار يكون متشخصا
لا تشخصا ويكون له تشخص آخر والتسلسل بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل واستدل
على وجوده في الخارج بوجوه الاول انه جزء من المتشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود
موجود وفيه نظر لانه ان اريد بالمتشخص معروض التشخص فلا نسلم ان التشخص جزء له وان
اريد بالمتشخص الموجود مع التشخص فلا نسلم ان المتشخص بهذا المعنى موجود في الخارج الثاني
لو كان التشخص عدميا لكان عدما للاتشخص وح يلزم ان يكون وجوديا لان اللاتشخص
عدمي وعدم العدمي وجودي او عدما لتشخص آخر فيكون لشيء واحد تشخصان والآخر محال
لا يمكن ان يكون موجودا بين او عدم الغيره وهو نظر والا يلزم وجوده بين التعين و لم
يتحقق غيره يلزم وجود بين التعين وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انه اذا كان عدميا كان
عدما لما يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما للشيء واما ثانيا فلانه لا نسلم ان اللاتشخص
عدمي فان الشيء المعتبر عنه بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللامعدوم و
على تقدير ان يكون اللاتشخص عدميا لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا لان اللاامتناع
عدمي والامتناع ايضا كذلك وفيه سليما محل ولكن لا نسلم انه اذا كان عدما لتعين
آخر وهو نقيض يلزم ان يكون التعين المفروض لنفسه كذلك قوله لانه محال لانا قلنا
لا نسلم فان اشتراك التعينات في مطلق التعين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم

تأمل الجزئيات الثالث انه لو كان عدميا لكان عدما للاطلاق او لما لا يستقل عدمه عن عدم الاطلاق
او لا يكون كذلك فان كان الاول اي عدما للاطلاق او لما لا يستقل عدمه عن عدم الاطلاق
يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك العدم فلا يمتاز شيء منها عن الآخر وان كان الثاني اي
عدما لما يستقل عدمه عن عدم الاطلاق فقد يستقل لعدم العدمي عن الآخر فاما ان يعقل عدم الاطلاق
بدون ذلك العدم او بالعكس والاول يستلزم كون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا والثاني
يستلزم كون الشيء الواحد مطلقا ومعينا وفيه نظر اما اولا فلما ذكرنا اولا في الاستدلال الاول
واما ثانيا فلانه ان اريد بالتعين التعين المشترك بين التعينات فنختار انه عدم الاطلاق
قوله يلزم اشتراك جميع الافراد فيه قلنا لا امتناع في ذلك قوله فلا يمتاز شيء منها عن الآخر
قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد تعين خاص معروض للتعين المطلق يمتاز ذلك
الفرد عن غيره بذلك التعين الخاص وهو ممنوع وان اريد بالتعين التعين الخاص بالفرد
فنختار انه عدم ما عن عدم او يستقل عدمه عن عدم الاطلاق وتعقل عدم الاطلاق بدون
ذلك العدم قوله يلزم ان يكون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا قلنا ان اردتم به انه
يلزم ان يكون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا بالتعين المشترك ممنوع لان اللازم من انتفاء
الخاص انتفاء العام وان اردتم به لا معينا بالتعين الخاص فمسلم ولا امتناع فيه
لجواز ان يكون ح لا مطلقا ولا معينا بالتعين الخاص و معينا بتعين آخر قال
واما ما به التشخص فلا يكون نفس الماهية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض
الخاصة الحالة فيها ولا تحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله والتميز يغاير التشخص و
يجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا — فيكون منهما عموم اوجه
فيتميز والتشخص الندراجه تحت غيره ممتنع اقول لما فرغ من بحث ماهية التشخص اراد ان
يشير الى ما به التشخص فقال ما به التشخص ان كان الماهية لم يتكثر اي يلزم انحصار نوعها في
شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق بتشخص آخر والا لكان تخلف المعلول — وتخلف
عن علته وان كان ما به التشخص غير الماهية فلا بد من مادة تستند التشخص اليها وذلك لان
المباين نسبته الى الكل سواء وغير المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان
المحل سابق على الحال فلا يكون سببا لتشخصه بمعنى الثاني فيستند التشخص الى المادة والمادة

يتشخص بانضمام عوارض خاصة بها حالة فيها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين
ويجوز تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر المادة. قيل فيه نظر اذ جاز ان يكون السبب حالا في
محل التشخص لا حالا فيه ولا محلا له وهذا النظر غير مضر بالمقصود لان الحال في المحل يحتاج الى
المحل فيستند التشخص الى الاستعداد بسببه اليه قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر
محالها لكان تكثر المحال المتكثرة بسبب محال اخر ويلزم التسلسل لعدم تناهي الى الشيء
الذي لا يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج
الى فاعل يكثره فقط قيل والحق ان علة التشخص بحسب الماهية في الخارج لانا نعلم ضرورة
ان الماهية اذا تحققت في الخارج سواء كان هناك مادة او اضافة او لا عدا ولا لاحقا
شيئا مفهوما مخصوصا لا يمكن عدم التعدد والاشتراك اصلا ولا معنى للتعين سوى ذلك
فعلم ان وجود الماهية وحده كاف في تعينها فهو علة التعين وتعدد الاشخاص انما يكون في
تعدد الوجودات للماهية وفيه نظر لان الماهية المتحققة في الخارج لا يخلو اما ان يكون مادية
او لا فان كان الثاني فلا يحتاج في تشخصها الى مادة وان كان الاول فلم يتحقق الا بالمادة
فيكون للمادة مدخل في تشخصه وهو المطلوب ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى كلي آخر
لان انضمام الكلي الى الكلي لا يقتضي ان يصير بحيث يمتنع تصوره من الاشتراك فيه لان المفهوم
والمفهوم العام والانضمام كلها كليات نعم قد يجوز ان يفيد الانضمام او الانصاف في الخارج
الا على تخصص العدد وتحصل ... تشخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية لان كل كلي يجعل العقل
ان يعرض له اشخاصا غير متناهية والتقييد لا يقتضي ان يصير بحيث لا يمكن للعقل ان يعرض له
اشخاصا غير متناهية سوى الجمع بالقيد والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه
والتميز انما يكون بالقياس الى المشاركة ويجوز امتياز كل من الشيئين بذات الآخر واللازم منه
دور اذ امتياز كل منهما بذات الآخر فلا يتوقف الامتياز على الامتياز ولا الذات على
الذات وذلك مثل بنوة الابن الموقوفة على ذات الاب وابوة الاب الموقوفة
على ذات الابن فلا دور والتميز اعم من التشخص وجه اذ التميز يتحقق بدون التشخص في الماهية الكلية
المتقومة بالفصل فانها من حيث هي لها تميز ولا يكون لها تشخص والتشخص يتحقق بدون التميز
في التشخص الذي لا اشتراك لغيره في حقيقته اصلا كالواجب فان التشخص اذا لم يعتبر عروض الوجود

المطلق لجميع الماهية وكلاهما يتحققان معا في التشخص الذي يشارك غيره في الحقيقة **قال**
والتشخص يغاير الوحدة وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة
وبيا وفيه ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في
ان كون كل منهما اعرف بالاقسام **اقول** التشخص يغاير الوحدة فان الكلي من حيث هو
كلي واحد وليس بمتشخص والوحدة تغاير الوجود لانها لو كانت عينه لكان مفهوم الواحد من
حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود وليس كذلك فان الكثير من حيث هو
كثير موجود وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد اضافة يقال للكثرة انها
كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة لكن الوحدة والوجود متساويان فان كل ما هو موجود
باعتبار يكون واحدا باعتبار وكل شيء له وجود واحد ... ظن ان المفهوم منهما واحد
وهما واحد بالموضوع اذ كل ما يوصف بها يوصف به ولا يمكن تعريف الوحدة بحسب الحقيقة لانها
من ابين التصورات اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انه ... او غير ذلك من غير افتقار اليه
الى ... والتعريف الذي ذكروه لها بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا يدور في ذلك لانا اذا
قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يمكن ضرورة فاخذنا الكثرة في
تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها
وماهيتها ولذلك يعرف تعريف الكثرة به يستعمل في الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من
الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة والكثرة يستويان عند العقل و
الخيال في ان كلا منهما اعرف عند احدهما من الآخر وهو المراد من قوله بالاقسام
وذلك لان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يدرك المبادئ
اولا والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولا ثم ينتزع العقل منها امرا
واحدا فيكون تعريف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بالاخذ الوحدة متصورة بذاتها
ويكون تعريف الوحدة بالكثرة تنبيها فانا اذا قلنا الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة
كان معناه ان هذه اللفظة للشيء المعقول عندنا بالاهمية الذي يقابل هذه الاجزاء ...
قال وليس الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة.
ويقابلها لاضافة العلة والمعلولية والكلية والجزئية لا لتقابل صدق منهما **اقول**

الصواب ان ... اوجد ... الرحمن ... الطابع ...

... الشيء المعقول ... المعاطف ... الا ...

الوحدة لغيرها من الموجودات العينية والا لكانت شيئا ولعدا من الاشياء فلها وحدة واحدتها
وحدة ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة فهما من الاعتبارات العقلية
يعقلها العقل عند اعتباره عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث كونها موضوعا للوحدة
اخرى لزمت وحدة اخرى ويكون في الحقيقة وحدة لكن الاعتبار الاول لو كان للوحدة
وحدة يلزم ان يكون العدد بان اثنين لا ما يقول انا نعلم فكيف ان يكون العدد لو كانا
في مرتبة واحدة وليس كذلك لان الاول معقول من الموضوع والثاني معقول من المعقول في
الموضوع والوحدة من المعقولات الثانية لانها من العوارض التي تعرض للمعقولات الاولى و
كذا الكثرة تكون اعتبارية ومن المعقولات الثانية لانها تكون حاصلة من العدد الذي
هي الاعتبارية وتقابل الوحدة والكثرة بسبب اضافة العلية والمعلولية والمكيالية و
المكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة للوحدة متقومة
بها ومكيلة بها والعلة من حيث هي علة مقابلة للمعلول مضافة اليه وكذا المعلول بالقياس
الى العلة والمكيال ايضا مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال
فان تعقل الوحدة من حيث هي علة ومكيال للكثرة مضاف الى تعقل الكثرة من حيث هي
معلولة ومكيلة بالنسبة الى الوحدة والعلية والمكيالية والمعلولية والمكيلية عارضة
عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضة لهما فالتقابل بينهما باعتبار هذه العوارض التقابل
حقيقي بينهما فان حقيقتهما غير متقابلة باحد اصناف التقابل الاربعة اعني التضاد والتضايف
وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب اما التضاد فلان كل واحد من المتضادين
لا بد وان يكون موضوعه بعينه موضوع الاخر وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وايضا
الوحدة مقومة للكثرة والشيء من الاضداد لا يقوم لضده بل يبطله ويفسده فان قيل
الوحدة ايضا تنفي الكثرة فان الضد يبطل الضد عن موضوعه والوحدة ايضا من شانها
ان تبطل الكثرة عن موضوعها بان يحل الموضوع الذي للكثرة والوحدة المقومة للكثرة غير
الوحدة العارضة لموضوعها فان موضوع الوحدة المقومة غير موضوع الكثرة قلت
بان الوحدة العارضة غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما تبطل الكثرة ببطلان وحداتها
ولا تبطل الكثرة لذات الوحدة بطلانا اوليا بل بعرض لوحداتها بطلان ثم يعرض لها

ان تبطل لبطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فلعدم بالقصد الاول تبطلها بل
تبطل اولا الوحدات التي للكثرة والضد هو الذي يبطل الضد بالذات وبالقصد الاول
ولنفس الوحدة الطارية غير عارضة لمحل الكثرة فهو السطح ومن ابطلت بسبب فلا تكون
محلا للوحدة الطارية بل محلها الخط الحاصل بعد زوال السطح التي هي محل الكثرة فلا تكون
الوحدة الطارية ضدا للكثرة لاختلاف محليهما واما التضايف فلانه ليس بين ذات
الوحدة وذات الكثرة تقابل المضاف لان الكثرة لا يعقل ماهيتها بالقياس الى
الوحدة وان كان يعقل ماهيتها بسبب الوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس
الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في التضايف هو الاول وتعقل الوحدة غير معقولة
بالقياس الى الكثرة فلا يكون بينهما تضايف واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة
موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتى تكون العدم متالف
من ملكات تجتمع فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا تكون الملكة هي الكثرة اذ
الملكة لا تتركب من اعدامها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واما تقابل الا
فلان لعدم التقيضين لا يكون متقوما بالاخر فان قيل ثم موضوعهما قد يكون واحدا
وحدة كثيرة
فله حمل بالضرورة جهة الوحدة الا لم يقم جهة الكثرة ولم يعرض لها فالوحدة عرضية و
ان عرضت كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع او بالعكس وان قوبلت الوحدة
جنسية او نوعية او فصلية وقد يتغاير بموضوع مجرد حكم الانقسام لا غير فالحقيقية
مطلق والا فقط ان كان له مفهوم زائد ووضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا
ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة
والهو هو على هذا النحو والوحدة في العدد العرضي والذاتي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف
اليه اقول معروض الوحدة قد يكون مغايرا لمعروض الكثرة بالذات
وقد يكون معروضهما واحدا في تكون له جهتان جهة الوحدة وجهة الكثرة ولا بد من تغاير هما
لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة اما ان تكون مقومة
لجهة الكثرة او عارضة لها او لا هذا ولا ذاك فان كان الثالث فالوحدة عرضية كما يقال نسبة
النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة فان جهة اتحاد الشيئين كون كل من النفس والملك

مقتبرا او التدبير غير عارض للنسبتين ولا مقوم لهما بل عارض للنفس من الملك والنسبة متعلقة لهما
ممانعه ان يكون للتدبير تعلق بالنسبتين ولا يكون التدبير مقوما ولا عارضا لهما وان كان الثاني
وهو ان يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة فاما ان يكون تلك محمولات عارضة لموضوع
واحد او بالعكس اي موضوعات متعددة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين
للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة فيهما
عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والعثور على هذا القسم لعسر جدا ان يجعل جهة الاتحاد بين
الكاتب والضاحك هو الانسان فان الانسان لا يعقل انه عارض للكاتب والضاحك
الا على سبيل التجوز والثاني كالقطن والثلج المتحدين في الابيض فان كل واحد منهما
او موضوع للابيض والموضوعية المتحدة فيهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما ويمكن ان
يجعل في هذا المثال جهة الاتحاد الابيض العارض للقطن والثلج ولفظ موضوعات زائدة
وبعيث سواء الثاني وان كان الاول وسواء يكون جهة العقل مقومة لجهة الكثرة
فاما ان يكون جهة العقل مقولا في جواب ما هو بالنسبة الى الكثرة او مقولا في جواب
اي شيء هو فان كانت مقولة في جواب ما هو فان لم تختلف الكثرة في شيء من الاعيان فالعقل
جنسية كفصل الانسان والفرس في الحيوان وان لم تختلف فالعقل نوعية كفصل زيد وعمرو
في الانسان وان كانت مقولة في جواب اي شيء هو فالعقل فصلية كفصل افراد النوع
في نفسه ان كان له فصل كفصل زيد وعمرو في الناطق والعقل الفصلية متعلقة للعقل
النوعية والجنسية من غير عكس هذا اذا كان معروض العقل والكثرة واحدا واما اذا تغاير
موضوعاهما فاما ان يكون موضوع العقل موضوعا بمجرده علم الانقسام لا غير ان يكون ذلك
الموضوع سواء اي شيء غير منقسم وليس له مفهوم غير ذلك فهو العقل [illegible] ويقال مطلق
او وحدات معتبرة عنها بقول مطلق وغيرها ان كان وضع النقطة او العاد [illegible] او غير ذلك
والانقطاع اي وان كان موضوع العقل له مفهوم زائد على مجرد علم الانقسام فهو نقطة
ان كان ذا وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع ان يقبل القسمة لذاته او لا والاول هو المقدار
والثاني الجسم فان لم تكن اجزاء فهو البسيط والا فهو المركب وهو ينقسم ما يقبل القسمة لذاته
باعتبار آخر وهو ان القابل للقسمة ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال وان انقسم بالفعل

كالمسمى والعقل هذا ان لم يقبل موضوع العقل القسمة وان قبلها فاما م

فان

فان لم يكن اجزاء متمايزة بالشخص فهو المركب الحقيقي والا فهو الواحد بالاجتماع وهو
اما طبيعية كالبدن الواحد او صناعية كالبيت الواحد او وضعية كالدرهم الواحد وبعض
هذه الامور اولى بالوحدة من بعض فان الواحد كل وجه وهو الواحد الحقيقي الذي لا ينقسم
بوجه من الوجوه لا بحسب الكمية ولا بحسب الاجزاء الحدية ولا بحسب الجهات اولى والواحد الذي
هو واحد من وجه كثير من آخر والواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع الذي هو اولى
من الواحد بالجنس والذي هو على هذا النحو اي على نحو العقل وذلك لان هو هو ان يتحيز
للشيء وحدته من وجه وكذا الحال جهة العقل اما مقومة او عارضة كذلك جهة هو هو تجمع
اقسام العقل متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فان المفهوم
بدون ان يتغيير فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف العقل فانه
يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد والعقل في الجنس النوعي والذاتي
يتغاير اسماؤه بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي
الخاصة مشاكلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الاطراف مطابقة وفي الاضافة
مناسبة وفي وضع الاجزاء موازاة قال والاتحاد [illegible] فالهو هو مستلزم لجهتي تغاير
واتحاد على ما سلف اقول الاتحاد مفهومه الحقيقي هو ان كان شيء واحد هو بعينه
شيئا آخر وقد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول
عن ذلك الشيء الصاير شيء ما وينضاف اليه شيء آخر كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض
او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصاير منه كما المصير ابانه عنهما كما
يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين جائز بل واقع والاتحاد
الذي هو [illegible] هو الاتحاد بالمعنى الاول المفهوم بطريق الحقيقة والاتحاد بهذا المعنى غير
معقول والقول به قول شعري لانه تخييل وسبب تخيله [illegible] عن عوالم [illegible] والمتصوفة
فما والذي يدل على استحالة ان الاتحاد بهذا المعنى [illegible] كان قبل الاتحاد
واحد حصل بعد [illegible] والاول هو الصاير هذا الثاني والثاني هو المصير اليه الاول فبعد
الاتحاد ان كان الاثنان موجودين معا فهما اثنان متمايزان وهذا مناف للاتحاد وان
كانا معدومين فليسا متحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولانه ح لا يكون اتحاد ابل

ايضا مثلا وان كان احدهما معدوما والآخر موجودا فان كان المعدوم هو الثاني والموجود
هو الاول لم يتحقق اتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والموجود هو الثاني فقد بطل
كون الاول بالفرض ثابتا ومصيرا اياه . اي فقد بطل ما فرضنا من ان الاول صار ثانيا لانه
على تقدير عدم الاول لم يصر الاول بعينه الثاني بل بطل الاول لان يقول الاثنان لو كانا
موجودين لما تحقق الاتحاد وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين
لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل لقوله فان
الوجود الواحد الذي صارا موجودين به اما ان يكون لهذا الوجودين الاولين او وجودا
ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم المحذور الذي ذكرناه وان
كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون كل من الوجودين الاولين باقيا اولا والاول يقتضي ان
يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متغايرين وهو مح بالضرورة والثاني يقتضي اما
انعدام احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين واما انعدامهما وحدوث شيء ثالث
وكلاهما مح ولا يمكن ان يتحد الوجودان والا يلزم يكون الوجود موجودا وهو مح ثم
نقول نقل الكلام حتى يتغاير واتحاد الا لو لم يكن هو حد الاتحاد امتنع هو هو وان لم يكن فيه
حد التغاير يلزم اتحاد الاثنين وهو مح **قال** والوحدة مبدأ العدد المتقوم
بها لا غير واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم تحصل انواع
لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق من انواع العدد **اقول** الوحدة ليست
بعدد لان العدد هو الكم المنفصل فلا بد فيه من الانفصال والوحدة لا انفصال فيها فلا تكون
عددا بل هي مبدأ العدد لان العدد متقوم بها لا بغيرها فان الستة مثلا متقومة بالوحدة
ست مرات لا بالثلثة والثلثة فان تقومها بهما ليس اولى من تقومها بالاربعة والاثنين ولا من تقومها
بخمسة وواحد فح لا يخ اما ان تتقوم بكل منها وهو مح لان واحدا منها كاف في تقومها ومن المحال
ان يتقوم الشيء بامور كل منها كاف في تقومه او ببعض منها دون بعض فيلزم الترجيح بلا
مرجح وهو مح فعلم ان يكون تقومها بالوحدات التي فيها فكل النوع من العدد و
تكون كل واحدة من تلك الوحدات مبدأ لها وجزءا من ماهيتها والاعداد الواقعة التي
يمكن اعتبارها في العدد مثل الثلثة والثلثة في الستة وكذا الاربعة والاثنان فيها

خواص لازمة لها ويجوز ان يكون لحقيقة واحدة لوازم متكثرة . واذا اضيف الى الاثنين
واحد مثلها حصلت الثلثية والاثنان نوع من العدد لانه كم منفصل وما يقال ان العدد
الذي هو الفرد الاول ليس بعدد وكذا الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد وان العدد
مؤلف من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة فالاثنان ليس بعدد فمردود فان العدد عدد
الا انه فرد اول بل الانفصال فيه الا وحدات فلا يلزم ان يكون الاثنان الذي هو الزوج
الاول ليس بعدد اذ فيه انفصال وان الآحاد اقلها ثلثة عند النحويين واما القوم فانهم
يعنون بالآحاد ما فوق الواحد والثلثة يحصل من ضم واحد الى الاثنين ثم تحصل انواع
لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان كل نوع اذا زيد عليه واحد يحصل نوع آخر والتزايد
لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر وهذه
الانواع مختلفة الحقائق لان لكل منها لوازم لا يكون لغيرها كالاولية والمنطقية و
الاصمية والتركيب فاختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات بالحقائق اذ
لا يمكن استنادها الى المشترك بل الى امر مختص مقوم للملزوم والاتحاد الطالع فيه
وتسلسل فلفظ والعدد تلك الحقائق اعتبار ان احدهما عام بالنسبة الى كل نوع من
الانواع وهو ان فيها عددا والآخر خاص وهي خصوصية تلك الكثرة التي هي جزء النوع
التي هي بها هي فيكون تلك الحقائق انواعا اضافية بالنسبة الى العدد **قال**
وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى البعض في العقل
انضماما مخصوصا **اقول** كل واحد من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
يحكم العقل بكل نوع من العدد على الحقائق التي هي انواع الموجودات كالانسان والفرس
والبقر وغيرها او اشخاصها كافراد الانسان وافراد الفرس وغيرهما وانما يحكم العقل
بكل نوع من العدد مثلا عند انضمام بعض تلك الحقائق الى البعض في العقل انضماما بحسب
ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا
انضم اليهما واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليها واذا انضم واحد آخر اليها يحكم بالاربعة عليها
وهكذا وهذه الانواع غير متحققة في الاعيان وذلك لان الاربعة مثلا اذا كانت معدودة
في الخارج لا يكون جوهرا اذ لا يمكن قيامها بنفسها بل يكون عارضة لغيرها قائمة به فيكون

عرضا فاما المجموع فاما ان يكون الاربع تمامها فانه لكل شخص من اشخاص الانسان مثلا وهو
تام والا فلم ان يكون لشخص ولعل انحاها اربعه اوفى كلى والعلاقى الاشخاص شى من الاربعة
وليس من الاربعة الا العددات فيكون من شخص وحده فلم يعد نوعا والعلاقى الخارج متحصل
بعض منها الاربعه او لم يكن الاربعه تمامها ولا شي منها فاما لكل شخص فلانه لم ان لا يكون الاربعه
معدوده متحققه في الخارج واذا صح العقل والعلاقى المشرق الى والعلاقى المغرب يحكم بالاولى
عليها فلو كان الاثنان من الموجودات الخارجية كيف يتصور عروضها لها في الخارج قال
الوحدة قد يعرض لذاتها و مقابلها و تنقطع بانقطاع الاعتبار و قد يعرض لها شركة فتتخصص
بالمشهورات وكذا المقابل اقول الوحدة قد يعرض لذاتها و كل ان ذاتها من الامور
الاعتبارية والا والاعتبارات تحقق في العقل فيعرض لها وحدة في العقل وكذا الكثرة تعرض
لمقابلها وهو الكثرة اذ يقال عشرة وحدات واربعة وحدات ولان الكثرة لمقابلها متحققة
العقل فيعرض لها وحدة وعروض الوحدة لذاتها و لمقابلها لا تستلزم التسلسل فيها بل ينقطع
بانقطاع اعتبار العقل كما في الاعتبارات والوحدة قد يعرض لها شركة فان وحدة زيد لما كان
وحدة عمرو في مطلق الوحدة ويتميز احديهما عن الاخرى بما اضيفت اليه فان اضافة الى زيد فان وحدة
زيد متميزة عن وحدة عمرو بما اضيفت اليه الى زيد فيتخصص الوحدة بالمضاف المشهوري فان الوحدة
المقيد بمعروضها هو المضاف المشهوري من الوحدات وكذا قد يعرض لمقابل الوحدة الكثرة
شركة فان العشرة العارضة لآحاد الانسان مشاركة للعشرة العارضة لآحاد الفرس في مطلق
العشرة ويتميز عنها بما اضيفت اليها الى معروضها فيتخصص كل منهما بالمضاف المشهوري فان
العشرة المقيدة بمعروضها الذي هو آحاد الرجال مضاف مشهوري ويضاف الى
معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل اقول الوحدة تعرض
لمعروضها وعرض حال فيه ومقابل للكثرة فيعرض لها اضافات ثلث اثنان بالقياس
الى معروضها وعرض حال فيه ومقابل للكثرة فيعرض لها اضافات ثلث والعلاقى منهما
باعتبار ذاتها وهو لو قايستها باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى
الكثرة من حيث انها مقابلة للكثرة وكذا المقابل اي الكثرة يعرض لها مثله الاضافات
الثلث فانها كثرة لمعروضها وعرض حال فيه ومقابل للوحدة فالاضافة الاولى والثا

باعتبار

باعتبار معروضها و الثالثة باعتبار مقابلها قال ويعرض لما تحلل عروضها
من التقابل المتنوع الى انواع الاربعة اعني السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد
والعدم والملكة وهو الاول مأخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان
ويتعاكس هو وما قبله في التحقق والمشهورات وتقابل التضايف اقول الكثرة قد يعرض لها ما يمتنع
عروضه للوحدة وهو التقابل فانه يمتنع ان يعرض للوحدة لا نسبة تنتفي الا لنسبة فيمتنع
عروضها للواحد والممتنع عروضها للكثرة و التقابل امتناع اجتماع شيئين في موضوع
واحد من زمان واحد من جهة واحدة وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل
التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد بحسب زمانين
واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل التضايف فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضوع
المتضايفين فانه يمكن عروضها لشخص واحد من زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة
كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين و التقابل متنوع الى
انواع اربعة تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل الضدين وتقابل
المتضايفين وذلك لان المتقابلين اما ان لا يكونا وجوديين بان لا يكون واحد منهما
عدما لشيء او يكون اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر اولا والاول هو تقابل
المتضايفين كالابوة والبنوة والثاني هو تقابل الضدين كالحرارة والبرودة واما ان
يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا بان يكون عدما للآخر فاما ان يعتبر موضوع
قابل الوجودي او لا يعتبر فان اعتبر فهو تقابل العدم والملكة ويسمى الملكة الحقيقية
ايضا كالعمى والبصر وان لم يعتبر فهو تقابل الايجاب والسلب وتقابل الايجاب والسلب
يرجع الى القول و العقد اي يكون المتقابلان فيهما اما في القول كقولنا زيد انسان زيد
ليس بانسان او العقد والتصور كمعناه والاحق ان العدم المتقابلين في تقابل الايجاب
والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شي هو ايجاب او سلب بل هما العقود العقلية
الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها وتقابل العدم والملكة
هو تقابل الايجاب والسلب مأخوذا مع اعتبار خصوصية وهو ان يكون السلب ليس سلبا
للايجاب مطلقا بل سلبا للايجاب عن محل من شانه الايجاب كالعمى والبصر وتقابل الضدين

فقد يكون مشهوريا وسواء يكون الاول الوجودي لا بالفعل بل بتنبه كل منهما بالقياس
الى الاخر اعم من ان يكون بينهما غاية الخلاف اولا وقد يكون حقيقيا وهو المشروط بان
يكون بينهما غاية الخلاف وتقابل التضاد المشهوري اعم من تقابل التضاد الحقيقي مطلقا و
تقابل العدم والملكة ايضا قد يكون مشهوريا وهو ان يشترط فيه موضوع قابل للوجودي
بحسب وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية من وقت من شان الشخص اللحية فيه وقد يكون حقيقيا للامر الوجودي
وهو ان يعتبر موضوع مستعد للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه وتقابل العدم والملكة
الحقيقي اعم من تقابل العدم والملكة المشهوري مطلقا كما ذكر وتعاكس هو وما قبله اي الحقيقي
والمشهوري اي وبعاكس تقابلي الضدين وما قبله اي تقابل العدم والملكة في الحقيقي اي
الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري
منه على عكس تقابل التضاد فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان
بين مفردين كالفرس واللافرس فكيف يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول و
العقد قلت بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع والعلم بتصور التقابل
بينهما فيكون هذا ايضا راجعا الى القول والعقد فان قيل لا نم انحصار التقابل في
الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدميين قلت بان العدميين
لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء معا بلا العدم و
لا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على
كل موجود هو غير الموصوف بين اللذين هما عدميهما فان قيل التقابل بين العدميين واقع
كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في محل واحد قلت بان اللاعمى الذي هو سلب
العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى اما بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان
كان الاول يكون سلب العدم عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية
المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين فان قيل ان
الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف وان يتعاقبا على موضوع واحد
ولا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في القسمين لان تقابل مثل السواد والصفرة ولا انه

والوسط

والوسط يتعاقبان عليها مع صدق التعريف عليه قلت بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي
ذلك والمعنى التضاد المشهوري فلا والتقسيم انما انحصر بالنسبة الى التضاد المشهوري فلا انه
والوسط وان كانا متقابلين لكن غير متقابلين لان المتقابلين لابد وان يكون كل منهما
في موضوع وهو المحل المستغني عن الحال والوسط والاول لا يكونان في موضوع فلا يكونان
متقابلين وقيل ان اشترطا في القسم الثاني ان يكون العدمي عدم الوجودي فبعد
تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم مع عدم اللازم
وان لم يشترط ان يكون هذا التقابل من السلب والايجاب اذا لم يشترطا موضوع قابل مع انه
ليس كذلك لجواز ارتفاعهما على انهم صرحوا بان العدم في مورد القسمين يجب ان يكون عدم
الوجودي قلت بان التقابل يعتبر بالنسبة الى موضوع واحد وعدم اللازم ووجود الملزوم
لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان
من قبيل المتباينين قال ونطويه تحت الجنس باعتبار عارض ومقوليته عليها
بالتشكيك واشدها هو السلب اقول ان يندرج تحت التضايف الجنس لكن التقابل
باعتبار عارض اعلم ان التقابل جنس لهذه الاربعة نظرا الى ذاته فان التقابل يصدق
على هذه الاربعة صدق المقول في جواب ما هو بحسب الشركة والتقابل من حيث عرض له التقابل
التضايف مندرج تحت التضايف ولا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم مطلقا من شيء اخر و
باعتبار عارض اخص منه مطلقا كالجسم فانه اعم مطلقا من الحيوان وباعتبار انه كاتب
اخص منه مطلقا وكذلك السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض ومن حيث انه صار مضافا الى
فيكون عروض التضاد لذاتهما وعروض التضايف لمحمولهما اعني الضد المحمول على كل واحد
منهما او لمجموع المعتبر وهو الوارث المقيد بقولنا انه ضد ومقولية التقابل على هذه الانواع
الاربعة بالتشكيك فان بعضها اقوى من بعض في التقابل واشد الانواع في التقابل تقابل
السلب والايجاب والحكم تمسك في انواع التقابل عن تقابل الايجاب والسلب الاقوى
ان الاول الذي يصدق عليه انه ليس بخير فهو عقد ان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر و
عقد انه ليس بخير لا ما فيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة والاعتقاد انه ليس
بشر اذ يصدقان ايضا على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة
مجتمع في الخاص في عقد انه خير لا ما فيه الا عقد انه ليس بخير ولا ما فيه عقد انه شر او ا

واذا الخبر المنافي لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب
اقوى من التقابل بين الضدين ولنفصل الخبر عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر و
الاول ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه
خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع
للامر العرضي فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة
بين الشيء وبين ما يرفع ذاته اقوى من المنافاة بينه وبين ما يرفع الامر الخارج عنه ولقائل
فان الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا
بدل الشر شيئا آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الامر المشتمل على انه
ليس بخير منافيا لاعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير و
ذلك يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب قوله ومنه ما
تحت الجنس اراد بالجنس التقابل المطلق المشترك بين الاقسام وهو مقول على الاربع
بالتشكيك كما ذكرنا ولا يكون جنسا للاربع بل يكون اعم من الاربع وخارجا عنها فاطلاق
الجنس على الاعم الخارج فيه ما فيه قال ويقال للاول تناقض ويتحقق
القضايا بشرائط ثمانية هي وحدات القضايا الشخصية اما المحصورة فمشروطة بتاسع هو
الاختلاف في الكم فان الكليتين قد تكذبان والجزئيتين صادقتان وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف
ان يشتمل اي الكلية او الجزئية
للقضايا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا وما هو اذا قيد العدم بالملكة من القضايا ما سمعت معدولة
ومن مقابل العدم فهو ترسده قاله الاكثر الا ان قالوا عدم الموضوع مصدوق متقابلا اعما اقول
لما فرغ من اقسام التقابل اراد ان يشير الى احكام كل قسم منها فبدأ بتقابل الايجاب
والسلب فقال تقابل الايجاب والسلب يقال له التناقض وعرف بانه اختلاف القضيتين
بالسلب والايجاب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى ويحترز بقوله لذاته
عن الاختلاف بينهما بالسلب والايجاب بحيث يقتضي صدق احدهما وكذب الاخرى لكن
لا لذاته وهو ذاته بل بواسطة خصوصية المادة مثل اختلاف الكليتين في مادة يساوي
المحمول الموضوع فيها كقولنا كل انسان ناطق ولا شيء من الانسان بناطق وكذا اختلاف الجزئيتين
فيها كقولنا بعض الانسان ناطق ليس بعض الانسان بناطق او بواسطة الاختلاف الواقع
بين احدهما ولازم المساوي للاخرى مثل قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فان الاختلاف

بين الكليتين وبين الجزئيتين في الصورة الاولى لا يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى
بل لخصوصية المادة وكذا الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق لا يقتضي لذاته
صدق احدهما وكذب الاخرى بل بواسطة الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس بانسان
وقد اشترط في تحقق التناقض بين القضيتين ثماني شرائط وحدة الموضوع فيهما لانتفاء
التناقض عند تغاير الموضوع فيهما كقولنا زيد كاتب عمرو ليس بكاتب ووحدة المحمول و
الا انتفى عند تعددهما كقولنا زيد كاتب زيد ليس بنجار ووحدة الزمان ووحدة
المكان ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة والفعل ووحدة الشرط ووحدة الاضافة
لانه عند عدم اتحاد القضيتين في هذه الامور لم يتحقق التناقض بينهما وهذه الوحدات
الست للمتاخرين عن وحدة الموضوع ووحدة المحمول يمكن اندراجها في الموضوع والمحمول و
لا اختصاص لشيء منها باحدهما دون الآخر والمحقق الشيخ ابو نصر الفارابي يثبت منها
وحدة الموضوع والمحمول والزمان والمحسن الفاضل [illegible] اليها ويمكن رد الكل الى
النسبة الحكمية التي يرد عليها الايجاب والسلب اذ وحدتها تستلزم الوحدات الثمان و
تعدد الوحدات الثمان تستلزم تغايرها وهذه الشرائط في القضايا الشخصية واما
المحصورة فمشروطة مع هذه الشرائط الثمان بشرط تاسع وهو الاختلاف في الحصر اي
الكلية والجزئية لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم
من المحمول [illegible] فان الكلية [illegible] للكلية [illegible] وكذبها الجواز كذب الضدين كقولنا
كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان وبعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان
بانسان هذا اذا كانت القضايا مطلقة واما الموجهات فمشروطة مع الشرائط المذكورة
بشرط عاشر وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا وذلك
انما يتحقق باختلافهما في الجهة اذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما او كذبهما معا اذ الضروريتان
جاز كذبهما في مادة الامكان والممكنتان جاز صدقهما فيها وجميع القضايا الموجهة اما
ضرورية او ممكنة وجميع القضايا الصادق عليها الامكان يجوز صدق موجبتها وسالبتها
وصدقهما وكذبهما في مادة الامكان فلا تناقض بين المتجانسين منها فلا بد من الاختلاف
في الجهة ولما فرغ من احكام التقابل بين الايجاب والسلب شرع في احكام تقابل العدم والملكة

هذا الشيخ هو الفارابي

فمعان اذا اخذ العدم بالملكة في القضايا بان يؤخذ العدم بالملكة ثم يحمل محمولا مثبت معدولا او
منفيا ان جاز جزء حرف السلب اذا كان جزءا من المحمول عن الرابطة كقولنا زيد هو لا بصير
او هو ليس بكاتب والمعدولة الموجبة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط لامتناع
ان يصدق الكاتب واللاكاتب على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما
معا اذ الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فاذا كذبتا بعدم الموضوع و اذا كونهما
صادقين معا بلا دليل بالضرورة ومثال الثاني مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب
مثال السالبتين زيد ليس بكاتب ليس زيد بلا كاتب **قال** وقد يستلزم الموضوع
لاحد الضدين بعينه او لا بعينه او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو او الاتصاف بالوسط
ولا يتعقل للواحد ضدان وهو مفتقر عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس وجعل
الجنس والفصل والعدد **اقول** لما فرغ من الكلام في تقابل العدم والملكة اشار الى
احكام تقابل التضاد فقال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه مثل الثلج المستلزم
للبياض بعينه او لا بعينه مثل بدن الحي المستلزم للصحة والمرض فان بدن الحي يستلزم احدهما
لا بعينه وقد لا يستلزم الموضوع احد الضدين لا معينا ولا غير معين وح اما ان يخلو عنهما
وعن الوسط كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط والمشف الخالي عن [illegible] الخلو
او يتصف بالوسط و[illegible] او الاتصاف بالوسط والوسط اما ان يكون له اسم
محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد وكالاحمر المتوسط بين الاسود والابيض
او لا يكون له اسم محصل بل يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر ولكن ليس
كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان وسطا فان الفلك يقال له انه لا ثقيل ولا خفيف و
لا يشار الى حال متوسط بين الثقل والخفة ولا يتعقل للشيء الواحد ضدان بل ضد الواحد
واحد لان ضد الشيء ما يلزم من وجوده عدم الشيء فالذي يلزم من وجوده عدم الضد لا يخلو اما ان
يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا يلزم ان يكون ضد الواحد واحدا فقط وان كان
متعددا فان لم يكن واحد منها الا في غاية البعد فقط كان هو الضد فقط وان كان كل منها في
غاية البعد فان كان مضادته له باعتبار امر مشترك بينها يكون الضد ذلك الامر المشترك فيكون
الضد ايضا واحدا وان كان مضادته له باعتبار امر مختص بكل منها كان الضد الاول ضد الواحد

منها في غاية البعد [illegible] الضد الاول [illegible] ولا [illegible] منها ضدا له وان كان احدهما م

الامرين بجنسين مختلفين فيكون الضد في هذه الجهة جنسا واحدا [illegible] وكذا الضد
من الجهة الاخرى فعلم ان ضد الواحد على كل تقدير ليس الا واحدا وهو المطلوب وقد علم
بالاستقراء ان الاجناس لا تتضاد بل التضاد انما يعرض للانواع الاخيرة والتضاد
في الانواع الاخيرة مشروط باتحاد دخول تلك الانواع تحت الجنس الواحد فان قيل هذا
انما علم بالاستقراء وقيل ان الخير والشر جنسان متضادان لتضادهما باعتبار [illegible]
الخير والشر ضدان فان الخير حصول كمال الشيء والشر عدم ذلك الكمال عن الشيء القابل
له فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل ان الشجاعة متضادة للتهور والجبن فيكون للشيء
الواحد ضدان ويكون كل من الضدين مندرجا تحت جنس غير الجنس المندرج تحته الضد الاخر
فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور والجبن اللذان تكونا ضدين لها
مندرجان تحت جنس الرذيلة والجواب عن ان الشجاعة لا تكون ضد الشيء منهما
فانه ليس بينهما [illegible] غاية الخلاف [illegible] وجعل الجنس والفصل والعدد اشارة
الى جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل و
الجنس لا يقع به تضاد لانه [illegible] فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب [illegible]
تحت جنس [illegible] فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس
والفصل والعدد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود
موجود مغاير للوجود الآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع
المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة باعتبار ان التضاد انما هو في الامور
الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الاحكام انما هي
للتضاد الحقيقي لا للمشهوري وانما لم يعرض [illegible] الاحكام التضايف لان بحث الاضافة
يجيء مفصلا في مباحث الاعراض **قال الفصل الثالث** في العلة
والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الامر والامر
معلول له وهي فاعلة ومادة وصورة وغاية **اقول** لما فرغ من لواحق الماهية
شرع في لواحق الوجود فان العلية والمعلولية من الاعتبارات العقلية اللاحقة
بالموجود والعلة والمعلولية تصورها بديهي فان كل احد يعرف [illegible] العقل معنى العاقل

[illegible] الجنس [illegible] به تضاد

وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل منهما [illegible] م

والتأثير فهو بمعناهما المعروف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذا عرفت ذلك فمعقول العلة باعتبار
اعتبار ما بالاستقلال ان كانت تامة او بانضمام غيره اليه ان كانت ناقصة والمعلول
الامر الذي يصدر فالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء والعلة الناقصة بعضه فيدخل في
العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول عدم المانع في العلة التامة
ان العدم يعمل شيئا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا
دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا تكون موجودة وهو
مركبة من المانع لامتناع تركب الشيء من الامور الموجودة والمعدومة من المانع بل كونها
موجودة ولهذا حكم ايضا بعضهم باعتبار العقل فلا يلتفت الى ما قيل من ان الشيء اذا كان
موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا بالذات والعلل الناقصة
اربع فاعلية ومادية وصورية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما جزء لقوام
المعلول او خارج عنه والاول اما يكون المعلول به بالقوة وهو العلة المادية كالخشب
بالنسبة الى السرير او بالفعل وهي العلة الصورية كصورة السرير بالنسبة اليه والخارجية اما
ان يكون منها الوجود او لاجلها الوجود والاول هي العلة الفاعلية كالنجار بالنسبة الى
السرير والثاني العلة الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة اليه واما الشرائط وارتفاع الموانع
فمرجعه الى تتميم العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلها قسمين **قال** والاستقلال
بالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنة
العدم **أقول** اراد ان يشير الى احكام كل واحد من العلل الاربع بالتفصيل
فبدأ بالفاعل الذي هو المفيض لوجود المعلول وقال الفاعل مبدأ التأثير اي يفيد
وجود المعلول واذا وجد بجميع جهات التأثير من المادة والغاية والآلة كالقدوم للنجار
والمعاون كالنشار والوقت كالصيف للادمي والداعي كالجوع للاكل وزوال المانع
كزوال الغيم للقصار يجب وجود المعلول لانه لو لم يجب المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات
التأثير لكان اما ان يمتنع او يبقى على الامكان والاول ظ بالضرورة وكذا الثاني والا لجاز
وجود المعلول وعدمه فلو وجد لا يخ اما ان يكون وجوده بامر زائد اولا والاول
يستلزم ان لا يكون الفاعل موجودا بجميع جهات التأثير هذا خلف ... والمراد منهما والعدم

بخلافه والثاني يستلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال ولا يجب ان يكون تأثير الفاعل مقارنا بالعدم
المعلول لما عرفت ان الوقت بالعدم يجوز ان يكون ولم يوجد اذا كان الفاعل مختارا
جاز ان يكون متأخرا عنه فاذا كان العدم لان الفعل اما سبق الى الايجاد المعدوم **قال**
ولا يجوز بقاء المعلول بعده وان جاز في المعد **أقول** لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا
بعد انعدام العلة لان علة حاجة المعلول الى المؤثر الامكان والامكان حال البقاء متحقق
والا يلزم الانقلاب فيتحقق الحاجة حال بقائه فيمتنع ان يتحقق بدون المحتاج اليه والا لم يكن
المحتاج محتاجا اليه هف والعلة المعدة يجوز ان يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء و
السخونة تبقى بعد النار فالمشهور فيه الجهل بما هو علة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست
عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء حركته علة لحركة ثم سكونه وترك الحركة علة
لانتهاء تلك الحركة وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لشكل ما وظل ما هو
علة هو معلولة حقا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة
الخاصة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر ولما تصوره حيوانا
وبقاؤه حيوانا علة علة اخرى واذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار
علة لتسخين الماء والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية وحفظها
وحكن اوشي آخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول الصورة النارية
وعلة الصورة النارية من العلل التي تكسو العناصر صورها ومن مفارقة فيكون العلل بالحقيقة
موجودة مع المعلول واما الامور المتقدمة فهي اما علل بالعرض واما معدات فان
العلل مع المعلولات لكن العلل المعدة لا يمتنع ان يبقى المعلول بعد انعدامها فان وجود
الجسم في حيز بعد ان كان في حيز آخر بينهما مسافة يتوقف على حصوله في اجزاء المسافة
الواقعة بينهما فحصوله في تلك الاجزاء علة معدة لحصوله في الحيز المطلوب ولا يبقى هذه العلة
المعدة مع بقاء المعلول **قال** ومع وحدته يتحد المعلول ثم يعرض الكثرة باعتبار
كثرة الاضافات **أقول** وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي العكس النقيض لا عكس
اختلفوا في ان الواحد من جميع الوجوه من غير تعدد الآلات والقوابل هل يجوز ان يصدر عنه
اكثر من واحد ولا فقال الحكماء لا وقال اكثر المتكلمين نعم واختار المصنف الاول والد

اشار بقوله ومع وحدة اى مع وحدة الفاعل من جميع الجهات تعدد المعلول والاحتجاج
عليه من وجهين آ انه لو صدر عن الواحد الحقيقى اثنان لكان مفهوم بحيث يجب عنه هذا
غير مفهوم بحيث يجب عنه الآخر اى علية لذاك وعلية للمفهوم متى دل على تغاير حقيقتهما فاما
ان يكون شيئا واحدا هو اثنان متنف ولتعاندهما ان المفهومين ان كانا كلاهما داخلين او احدهما
داخلا والآخر عينا او خارجا يلزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما نفس والآخر خارجا
يلزم التسلسل وهو ح فعلى كون الشى مصدرا لغيره امر اضافى والامر الاضافى اعتبارى
وح يستغنى عن العلة على تقدير الخروج ولتعاندهما ان يكون كونه مصدرا اصوب حقيقة
ام لا فان لم يكن لم يتم البرهان كما ذكرنا وان كان صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير
الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه (او اضافى اعتبارى) والكلام فيه ولتعاندهما لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يصدر عن الواحد شى اصلا وتوضيحه من وجهين آ انه لو صدر عنه شى فكونه مصدرا
له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج ويتم الخ الثانى لو صدر عنه شى لزم
صدور غير الثانى اذ لو صدر عنه شى فكونه مصدرا مغاير له ويجوز ان يكون جزءا كان قد
فيكون خارجا معلولا فقد صدر عنه اثنان والجواب عن الاول ان كون الشى مصدرا
لغيره اعنى صدور الشى عن غيره يطلق على معنيين احدهما امر اضافى يعرض للعلة بالقياس
الى المعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثانى كون العلة بحيث يجب عنها
المعلول وهذا المعنى متقدم على المعلول وهو غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى
المعارضة عنها وكلامنا فيه وهو اى وهذا ان كان المعلول واحدا وكان الامر قد يكون
من ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك
الامر مختلفا وح يلزم التكثر فى الامور المعتبرة او التركيب وكلاهما محال واما قوله
لو كان صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه
والكلام فيه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى هو عين الفاعل ولا محذور فيه
وان كان فوق واحد يلزم ان يكون بعضها مغايرا للفاعل ويلزم منه ان يكون للفاعل
جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه فى يلزم ان كثر

لهذا علة علية م

ما وضعناه

ما وضعناه واحدا من جميع الوجوه غير ولعقد والمطلوب ليس الا ذا ما قوله فى العقد الاول
لو صدر عنه شى فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فلنا كونه مصدرا بالمعنى الثانى لا يكون نسبة
بل يكون عين المقدور ان كان مصدرا للواحد والا يلزم المحذور وبهذا يعلم جواب العقد الثانى فيكل
الواحد من جميع الوجوه قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشى ليس بانسان ولا فرس
وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وهو يفعل اشياء كثيرة كالجسم
للسواد والحركة والسكون فان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء
وصدور تلك الاشياء مختلفة وبعدد التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا الواحد
ولا يوصف الا بالواحد ولا يفعل الا الواحد والجواب ان سلب الشى عن الشى واتصاف الشى
بالشى وقبول الشى للشى امور عقلية لا يتحقق فى العقل الا بعد تعقل الشى مع ما هو مسلوب
عنه وما هو موصوف به وما هو مقبول فلا يكون الواحد من حيث هو واحد مصدر الحاصل مع
غيره والعقد الثانى من الاحتجاج انه لو صدر عنه اثنان يلزم اجتماع النقيضين والثانى باطل فكذا
بيان الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلا آ و ب فمن حيث انه يجب عنه آ هو بحيث عنه
ب ولم يكن فيه حيثيتان لكان وجوب عنه من الحيثية التى وجب عنه آ من حيث انه يجب عنه
آ يجب عنه ب وقد ثبت انه من حيث يجب عنه آ لا يجب عنه ب فيلزم التناقض وهذا
الاحتجاج ان تمشيا فان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد هو بديهى لا يتوقف الا على
تصور الطرفين فان وقع فيه نزاع وما نسبه الى بعض الاذكياء فانما هو بسبب عدم تصور الطرفين على الوجه الذى
يتعلق الحكم بهما ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره
ان يقال لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد يلزم ان الاشياء باسرها لا يكون لبعضها علة
للآخر اما بتوسط او بغير وسط وهذا ظاهر الفساد فان وجود اشياء موجودات كثيرة لا يتعلق
بعضها ببعض معلوم بالضرورة تقرير الجواب انه تقول معلول الواحد الحقيقى تعرض له الكثرة
باعتبار الكثرة من الاضافات فان له ماهية امكانية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا
بالغير فباعتبار الكثرة من هذه الاضافات تعرض له الكثرة ويصير بسببها مصدرا للكثرة
فى مرتبة وتقسيم فان فرض التصور والعقول والافلاك اما ان يكون معه او وجود ثم
فان كان الاول لا يكون علة للكثرة العقول ثم وان كان الثانى فلا بد اما ان يكون ولعله
لذاتها او بحكم فان كان الاول يلزم تعدد الواحد وهو خلاف ما فرضتم وان كان الثانى

آ لا يجب عنه م

يلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد لعينه بان هذه الامور وجودية اعتبارية لا بحسب
الاعتبار المعلول الاول ليست داخلة في وجوده وليست علل مستقلة بانفسها بل هي شروط
وحيثيات يختلف بها حال العلة الموجودة ايا ولا امتناع في كون الاعتبارات شروطا وحيثيات
للعلل قال المصنف في شرح الاشارات في بيان تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة
عن الواحد اذا فرضنا مبدءا اولا وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في المرتبة
الاولى ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د
فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب
بالنظر الى آ شيء آخر صارت ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط
ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع
وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط
د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج
د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر
الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة
اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدا واحد واعترض عليه
بانه لو صدر عنه ب والعلة ثم يصدر عنه ومن ذلك الواحد آخر فلا بد وان يكون له تاثير في صدور
المعلول الثاني فكونه مصدرا للاول غير كونه مصدرا مع للثاني ويعود النقض وهذا
الاعتراض ليس بشيء فان كونه مصدرا للثاني باعتبار الاول وكونه مصدرا للاول بالذات
ويجوز ان يصدر عنه اثنان احدهما بالذات والآخر بالتوسط واللازم من كونه مبدا للاثنين
من حيث هو واحد هو كثرة وهذا الحكم ينعكس على نفسه اي الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد ينعكس على نفسه فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي المعلول الواحد بالشخص لا يكون
له الا علة واحدة مستقلة اذ لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان وقوع الوقوع بكل منهما
والا لم يكن كل منهما او واحد منهما مستقلة هف ووجوبه بكل منهما يقتضي استغناءه عن الاخرى
فلو وجب بهما لاستغنى عن كل منهما معا هف هو لرح وفي الواحد النوعي ينعكس الى العلة
الواحدة بالنوع لا يجوز ان يصدر عنه الا واحد بالنوع لان معنى الطبيعة الواحدة من حيث هي

لا تختلف وهذا الحكم لا ينعكس اي المعلول الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل متعاقبة
من الغير بالنوع على معنى ان بعض افراده واقع بعلة وبعضها باخرى كالحرارة التي يقع
بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالحركة وبعضها بالشعاع لان الطبيعة النوعية
اما ان تكون محتاجة الى علة معينة منها او غنية عنها فان كان الاول فلا يعرض لها الحاجة
بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها وان كان الثاني فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم
تقع بها الا ان قيل الطبيعة من حيث هي هي لا تكون الا انها غنية ولا محتاجة لان منافي غاية
السقوط لان الطبيعة من حيث هي اما ان يتوقف على نوع العلة اولا فان كان الاول
يجب الاحتياج اليها وان كان الثاني يجب الغنا عنها بل لان الطبيعة من حيث هي تكون غنية
عنها والحاجة لم يعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لها من افرادها والطبيعة
من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل المعينة ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من الافراد
لما احتاج الى علة معينة واقتضت تلك العلة ذلك الفرد او منه الطبيعة لاشتمال الفرد عليها
قال والشيئان من ثواني المعقولات ومنها مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء
الواحد بالنسبة الى امرين والانفكاك فيهما اقول العلية والمعلولية من المعقولات
الثانية لانهما من الامور العارضة للمعقولات الاولى في الذهن ولم يعقل في الخارج صورة
تطابقهما اذ ليس في الخارج شيء هو علة وشيء هو معلول بل في الخارج شيء اذا حصل في
العقل يعرض له العلية والمعلولية فيه ولو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة وهو مح وبين العلية والمعلولية مقابلة التضايف لان يعقل كل منهما مع
تعقل الآخر وبالقياس اليه واذا كانتا متقابلتين لا يكونان مجتمعتين في شيء واحد من
جهة واحدة وقد يجتمع العلية والمعلولية في شيء واحد بالنسبة الى امرين كالعلل المتوسطة
فانها معلولة بالقياس الى عللها وعلل بالقياس الى معلولاتها والانفكاك فيهما
اي انفكاك العلية والمعلولية في العلة والمعلول اي لا يكون العلة معلولة لما هي علة
له ولا المعلول علة لما هو معلول له والا يلزم كون الشيء متوقفا على ما يتوقف عليه اما
بوسط او بغير وسط وهو دور مح لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على
ذلك الشيء فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو مح لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وتقدم الشيء

على نفسه فان قيل لم لا يجوز ان يكون شيئان ماهية كل واحد منهما علة لوجود الآخر او جهته
احديهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما علة للآخر
ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لا بمرتبة ولا بمراتب لا يكون دورا لان الشيء لم يتوقف على ما توقف عليه
فان وجود كل واحد منهما موقوف على ماهية الآخر على التقدير الاول ووجود الثاني على
ماهية الاول ووجوده على وجود الثاني على التقدير الثاني وكلاهما غير الدور لان غيره
وايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون اعتبار الوجود علة للوجود لانا نعلم بالضرورة ان
علة الموجود لا بد وان يكون موجودة قبل وجود معلولها ووجود الوصف عين حقيقته
فلا يتجه نقضا لاحتياج قلت ان اريد بهذا التوقف شيء غير الاحتياج فلا بد من افادة تصوره
لننظر في صحته وفساده وان اريد به الاحتياج فلانم ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج
الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه
المحتاج اليه وليس كذلك فانا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة
البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو محال
لانم ان اللازم ما ذكرتم فانا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة
وجد المعلول بالضرورة قلنا لانم قولكم والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم و
لكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزءا منها واذا كان كذلك
فالتخلف انما يكون عن وجود جزء من العلة التامة لا عنها وذلك غير ممتنع لا يقال لان العلة
القريبة وان سلم انها جزء العلة لكن يكون جزءا مستلزما للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق
المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنها لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم بل لا معلول ان اراد انه
يلزم وجود المعلول في نفس الامر وهو ممنوع فان ما يلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة مع عدم
العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر بل وجود المعلول انما يلزم في نفس الامر
اذا كان العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من تقدير العلة القريبة وجودها في نفس
الامر وان اريد به انه يلزم وجود المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة
فلانم لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال لجواز ان لا يلزم وجود المعلول على
ذلك التقدير ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى المحتاج

انه يلزم وجود المعلول م

الى الش

الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان التقدير واقعا في نفس
الامر وهو ممنوع وكلاهما في ابطال الدور في نفس الامر لا على التقدير قال
ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علته
ولعله لكن الواجب بالعرض ممتنع لغناه فيجب وجود علة لا اول لها هي طرف اقول
لما اشار الى بطلان الدور اراد ان يشير الى بطلان التسلسل وهو ان يتراقى معروض العلة
والمعلولية في سلسلة واحدة بان يكون كل معلول متحققا الى غير النهاية واحتج على ذلك بوجوه الاول
لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا انقطاعها وكل
ما يلزم عدمه على تقدير وجوده فيكون محالا فتسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية يكون محالا
واما انه يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا انقطاعها فذلك لان كل واحد من آحاد السلسلة
ممكن لذاته والآحاد بأجمعها متعلقة لكل واحد منها فيكون ممكنة لذاتها والممكن لا بد لها من علة
وعلتها اما الآحاد بأسرها فيكون متقدمة على نفسها بالضرورة لتقدم العلة على المعلول او
كل واحد منها والآحاد الجمعية لكل واحد منها ضرورة توقفها على غيره او بعض الآحاد
وليس بعض الآحاد اولى بالعلية من بعض لان كل بعض يفرض منها معلول لغيره فيكون علته
اولى بذلك ضرورة كونها مستقلة لا ثر اكثر فيكون تعلق الآحاد بها بالمعلولية اولى او
امر خارج عنها فيكون كل واحد منها ممتنع الحصول بدونه والا لكون بعضها مستغنيا عن
الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للجملة بل مع ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج
فيكون ذلك الامر الخارج واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة
فلا يكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة تعلقه وتقدم علته على جميع اجزاء
السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزءا منها وفيه ما قيل انه لم لا يجوز ان
يكون علة السلسلة امرا خارجا عنها ولا يكون واجبا بل ممكنا داخلا في سلسلة اخرى
بان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية كل واحد منها مشتملة على علل ومعلولات
غير متناهية لانه حينئذ يلزم ان يكون ما فرضناه سلسلة تامة سلسلة غير تامة واذا
كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بها فان كان في وسطها يلزم
ان يكون معلولا لغيره وهو خلف واذا كان مرتبطا بها ولا يكون في وسطها يكون طرفا فينقطع به

المسلسلة فنقول ان اردتم بالعلة جملة الامور التي يتوقف على كل واحد منها اثر مستقل اليه
فلم لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة لبعضها وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان
يكون البعض منها فاعلا واما قولكم ليس بعض من فرض فاعليته اولى من ان يكون علة للآحاد قلنا
لا نسلم فانه يجوز ان يكون البعض اولى بان يكون فاعلا للآحاد من علة لغيره بان
المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يتوقف في التأثير الى معاون لا يكون منه والعلة
المستقلة لهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس مجموع الآحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة
على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الآحاد لان كل واحد منها موقوف بالاثر
على معاون لا يكون منه ولا بعض الآحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لانه بالاثر
ذلك البعض لمعاونة علته التي لا يكون منه بخلاف بالاثر علته ولنا ايضا على تقدير ان
يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان لعلل الآحاد بكل
بعض من حيث يتقدم الآحاد به على السوية فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض
وهذه الحجة لكون علته كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الآحاد بتقدم
بها من حيثية اخصها بواسطتها والاخرى بعللها وفيه ما قيل انه يجوز ان يكون ما
بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة لانه
لا يكفي في كونه التي علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى
بالعلية منه لما ذكره فصل الآحاد لا يخلو اما ان يكون لها وجود واحد زائد على وجودات
الاجزاء اولا فان كان الاول فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة قوله يلزم ان
يكون الشيء متوقفا على نفسه قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان الآحاد من حيث هي موجودة
بوجود واحد علة للآحاد من حيث كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الآحاد من حيث انه
كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود
زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الآحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع
من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نسلم انه حينئذ يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك ان
لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك فيكون كذلك فيه نظر بان الآحاد
من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات

الاجزاء

الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء من
وجودات الاجزاء والجزء مغاير للكل وهي من حيث وجوداتها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء
والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجوداتها نفس الآحاد
الموجودة والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال قال والتطبيق بين
جملة قد فصل منها آحاد متناهية واخرى لم ينفصل منها ولان التطبيق باعتبار التسلسل
على الاخرى من حيث السبق اقول اعلم ان الوجه الاول خاص بابطال التسلسل في
جانب العلة وبرهان التطبيق شامل لابطال التسلسل في الامور المترتبة الموجودة
معا سواء كان في طرف العلة او في طرف المعلول تقرير الاول لو تسلسل العلل والمعلولات
الى غير النهاية يحصل سلسلتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من
المعلول الذي بعده او العلة التي قبله بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها آحاد
متناهية وبين الجملة الاخرى التي لم ينفصل منها شيء من الآحاد بان نطبق الجزء الاول من
احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان
انطبق جميع اجزاء احديهما على جميع اجزاء الاخرى يلزم ان يكون الزائد مثل الناقص
وان لم ينطبق بل انقطع اجزاء الجملة التي فصل عنها الآحاد المتناهية اولا في الطرف
الآخر فيكون متناهية من الطرف الذي وضعنا غير متناهية فيه والجملة الاخرى زادت
عليها بآحاد متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم تناهي الجملتين
على تقدير لا تناهيهما هف قال فصل لا نم انطباق الجملة المنفصلة منها الآحاد
المتناهية على تقدير عدم الانطباق لجواز ان يكون عدم الانطباق لمجرد عدم
الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال ولئن سلمنا انما يلزم
والمجموع محال ان يكون المجموع محالا او يكون كل واحد من اجزائها بالانفراد غير محال
ولئن سلمنا فهو منقوض بالحوادث التي لا اول لها والنفوس فانها غير متناهية
عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيها والجواب عن الاول ان مجرد عدم
الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ولكن
الانطباق بحسب فرض العقل مفروض فيها الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم عن
الانطباق او قدرته عليه فنقول ان امكن الانطباق المفروض لزم تساوي الزائد

بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبار جماعة ... صح

وجوب م

والناقص ومنقح وان امتنع كانت علة علم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع
انطباق جملتين وحين ولعل تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا
ضروري وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا اما على تقدير
تحقق جزء من الاجزاء الناقصة او في نفسه ومنها كل جزء من اجزاء الجملة عرضة على تقدير الاجزاء
الناقصة فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه على تقدير كون الجملة غير
متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب واما النقض بالاشياء المترتبة الغير
الموجودة كالحركات التي لا اول لها غير وارد اذ الجملة حينئذ هي غير موجودة بل الموجود
ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق بين اجزائها اصلا ولكن النقض بالاشياء الغير المتناهية
الموجودة معا التي لا ترتيب بينها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان
الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الاولى شيء في الجملة استحال ان ينطبق
عليه جزء آخر بل الآخر ينطبق على غيره فلا جرم يفضل في الواقع جزء لا ينطبق عليه شيء
وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيه وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق
يتم في الاشياء التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب طبعي كالموصوفات
والصفات والعلل والمعلولات والاشياء مما نحن فيه لعدم الشرطين تقرير القدر العالي
ان كل سلسلة من علل ومعلولات فكل واحد منها علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانها
جملتان متطابقتان في الخارج احدهما بحسب المعلولية والاخرى بحسب العلية فاذا فرض
ان واحدا من جملة معلول ولعل منها فلا بد وان يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات
بواحد من العلل من الجانب الآخر الذي فرض غير متناه لان كل علة لا ينطبق من حيث انها كـ
معلول لمقابل انما ينطبق على معلول علتها المتقدمة عليها مرتبة ولولا ازدياد مراتب العلل
بواحد لا يقع قصور العلية والعارض اللازم على العلية والمعلولية ويلزم من قطع
المعلولات قبل انقطاع العلل المنقض لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين وكلام الحكم
من جانب التنازل الى المعلولات فانها متكافئة تتزايد على العلل بواحد فلا في الجانب
الاول فوق المتن ولان التطبيق باعتبار الغير المتناهي او ولان التطبيق باعتبار العلية
والمعلولية بحيث تتعدد كل واحد من احاد الجملة باعتبار العلية والمعلولية ان يكون كل واحد
علة باعتبار ومعلولا باعتبار فهو ابعد مما يعتبر ان تمام العلية والمعلولية وهو ضرر لا في

ولا

وانما نوجب تناهيهما لوجوب الازدياد احدى السلسلتين اي العلة على الاخرى اي المعلول من حيث
السبق فان العلة سابقة على المعلول فاذا اعتبر انطباق العلة على المعلول يزيد العلة على المعلول
بواحد كما ذكرنا قال وان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه و
علله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج
الى ما لا يتناهى من تلك الجملة اقول لما ذكر برهان التطبيق اشار الى وجه رابع دال
على بطلان التسلسل من جانب العلة تقريره ان مجموع الممكنات الموجودة المتسلسلة الى غير النهاية
له مؤثر والمؤثر في المجموع لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظاهر ولا بعض اجزائه والا لكان مؤثرا في
نفسه وفي علله لان المؤثر في الجملة لا بد وان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه والا لم يكن
مؤثرا في بعضها فلا يكون هو وحده مؤثرا في الجملة بل مع علة ذلك البعض وقد فرض كونه مؤثرا
فيه هف فتعين ان يكون المؤثر في جميع الممكنات الموجودة امرا خارجا والخارج عن جملة
الممكنات الموجودة واجب فلا بد وان يكون علة لشيء من اجزائها والا لم يكن علة للجملة ولا يجوز
ان يكون علة للمعلول المعين ولا العلة المتوسطة والا لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد و
هو مح فتعين ان يكون علة لواحد من الجملة هو المبدأ فينقطع به الجملة وعبارة المتن الجملة لها
علة تامة ولا يجوز ان يكون نفسها ولا بعض اجزائها اذ كل بعض محتاج الى ما لا يتناهى من تلك
الجملة لكون البعض بل وما يحتاج الى الامور الغير المتناهية فتعين ان يكون العلة التامة
خارجة عنها فتنتهي الى واجب الوجود وينقطع به التسلسل هكذا ينبغي ان يفهم ما في المتن وفيه نظر
لان الجملة انما لا تجب بشيء يحتاج الى الامور الغير المتناهية اذا لم يكن تلك الامور داخلة فيها
واما اذا كانت داخلة فيه فيجوز ان يجب به الجملة فيجوز ان يكون ذلك الشيء ما بعد المعلول
الاخير الى غير النهاية وهو بعض من الجملة يحتاج الى امور غير متناهية داخلة فيه وقد وجبت
الجملة به برهان آخر على امتناع التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا سواء كان في
الموصوف والصفة او في العلة والمعلول وسواء كان من جانب الموصوف والعلة او بالعكس
او من كلا الجانبين والتبيين ذكر في التسلسل من جانب العلة فنقول لو تسلسلت العلل الى غير
النهاية فلنعم ان تعلم على المعلول المعين علل غير متناهية وكل علة تعتبر فيها فانها مع معلولاتها
المتأخرة عنها متمايزة نوع ولعدة من العلل وكذا كل جملة معتبرة منها يكون متمايزة نوع ولعدة
منها فلزم ان يكون هناك علة متقدمة على تلك العلة لا اذا كان كل علة وكل جملة منها مسبوقة بعلة

لكون الجميع مسبوقا بعلة والا لم يكن البعض مسبوقا والفرض بخلافه وتلك العلة السابقة
غيرها والا لم يكن متقدمة على الجميع فينقطع بها التسلسل واذا عرفت هذا ذكرنا فلنرجع الى
البحث الباقي قال صاحب الاشراق لو تسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية
في طرف المبدا فلا يخ اما ان يكون بين المعلول الاول وبين كل واحد من علله الواقعة
في السلسلة علل متناهية او لم يكن والثاني يقتضي ان يكون بينه وبين علة وعلة علل غير
متناهية فيكون ما لا نهاية له محصورا بين حاصرين والاول يلزم ان يكون الكل متناهيا
لوقوعه بينه وبين الطرف علله وقيل عليه بان قوله الكل واقع بين المعلول الاول وبين
الطرف من العلل الموجودة كلام غير محصل لان الشيء الواقع بين الشيئين انما يقع بين شيئين متباينين
وكل ما بعد المعلول الاول لا يجب ان يقع بينه وبين شيء معين سواء كان ما بعد المعلول
الاول متناهيا او غير متناه اذ لا يكون بعد الكل شيء حتى يمكن ان يتصور ان الكل يقع بين
المعلول الاول وبين شيء غيره قال ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض اقول
اي النسبة التي هي العلية والنسبة التي هي المعلولية يتكافئان في طرفي النقيض اي الوجود والعدم
بمعنى انه اذا صدقت العلية على موجود وجودي صدقت المعلولية على موجود وجودي لانه
معلول الوجودي وجودي واذا صدقت العلية على موجود عدمي صدقت المعلولية على موجود
عدمي فان علة عدم الشيء المعلول علة عدم علة وجوده فان علة المعلول اذا لم توجد علة فلا يخ
اما يتحقق تلك العلة بدون علته من علة وجوده او لم يتحقق والاول مح لانه يقتضي اجتماع
الوجود والعدم بالنسبة الى الشيء الواحد والثاني لا يخ اما ان يكون تلك العلة هي عدم شيء
على وجوده وحده او مع غيره والثاني مح لانه لو كان كذلك لم يترتب علم المعلول على
علم العلة مع قطع النظر عن الغير والثالث بط فتعين ان يكون علم العلة علة لعلم المعلول
قال والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما اقول
الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط لا يكون قابلا
لشيء وفاعلا له لان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي اتحاد نسبة الفعل و
نسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنفعل بان اللون ووقع نسبة القبول بينهما
اي الذات التي عرضت لها الفاعلية بعينها من الذات التي عرضت لها القابلية وكذا
الشيء الذي عرض له المفعولية بعينه الشيء الذي عرض له المقبولية والذي يدل على تنافي الفعل و

القبول

والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان الخاص
اللازم للقبول فان الفعل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه الامكان الخاص والوجوب والامكان اذا
اعتبر بالنسبة الى شيء واحد يتحقق التنافي بينهما وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومين واذا كان
الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا والا يلزم الجمع بين المتنافيين
وايضا حقيقة القبول غير حقيقة الفعل فلو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا يلزم التركيب او التسلسل
وكلاهما مح قال ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى
تلك العلة والا فلا يجب ولا يجب صدق نوع الشيئين على المتصاحبين اقول المعلول على
قسمين قسم يكون نوعيته وماهيته الذاتية يقتضي ان يكون معلولا في وجوده بالطبيعة فيكون
العلة مخالفة لنوعية المعلول لا محالة اذ لو كان معلولا لها في نوعه والا يلزم كون الشيء علة لنفسه
وقسم يكون معلولا في تخصصه لا في نوعه فيجوز ان يكون العلة موافقة للمعلول في نوعيته
مثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك
النار فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نوعية النار بل على انها علة لنار ما
فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة النوعية بالعرض ولا يجب صدق احد المتقابلين
اي العلة والمعلولية على المتصاحبين اي لا يجب صدق العلية العارضة لشيء ما على ما يصاحب
ذلك الشيء ولا صدق المعلولية العارضة لشيء ما على ما يصاحب ذلك الشيء والحاصل ان ما مع
العلة لا يجب ان يكون علة وكذا ما مع المعلول لا يجب ان يكون معلولا قال
وليس التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص آخر والا لم تتناه الاشخاص والاستغناء عنه
بغيره ولعدم تقدمه ولتكافؤهما ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه اقول
التشخص من العنصريات كتشخص من النار لا يكون علة ذاتية لتشخص آخر منها لوجوه الاول
لو كان التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص آخر منها يلزم ان يتسلسل الاشخاص الى غير
النهاية مترتبة موجودة والتالي بط اما الملازمة فلان العلة الذاتية تستدعي ترتب
معلولها عليها والا لم يكن ذاتية لها ومعلولها ايضا تشخص منها والغرض ان التشخص منها
علة ذاتية لتشخص آخر منها فيلزم التسلسل في الاشخاص المترتبة الموجودة معا الثاني ان التشخص
من العناصر يستغني عن تشخص آخر بغيره كل التشخص فانه ليس تشخص من اشخاص العناصر اولى فانه

يكون علة ذاته لشخص آخر من غيره فبعض ذلك الشخص يستغني عن ذلك الشخص من العناصر الذي هو ضعاه
علة فما فرضناه علة ذاتية لا يكون علة ذاتية بل يكون علة بالعرض **الثالث** الشخص من
العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على
شخص آخر او متأخرا عنه وهو بين والعلة الذاتية لابد وان تكون متقدمة بالذات
على المعلول **الرابع** الشخص من العناصر لكان في شخصا آخر من ان يعكس الامر بان يكون
علة للآخر من العكس من المتكافئان لا يكون احدهما علة للآخر **الخامس** ان كل شخص من العناصر
يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يبقى بعد علته الذاتية **قال**
والفعل هنا يفتقر الى تصور جزئي لتخصص الفعل وشوق ثم ارادة ثم حركة من
العضلات ليقع هنا الفعل **اقول** يريد ان يشير الى مبادي الافعال الاختيارية
الصادرة منا المنسوبة الى القوة الحيوانية فنقول ان الافعال الاختيارية لها مباد
اربعة آ التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما
يشترط ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على
السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ولا
جميع الجزئيات لامتناع الحصول الامور الغير المتناهية و ب شوق ينبعث
على ذلك التصور اما نحو طلب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنيا ويسمى
شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنيا ويسمى غضبا
و ج الارادة او الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك و
يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه
وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل
والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما و د محرك من القوة المنبثة في العضلة
وتدل على مغايرتها لما بين المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك
الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم **قال** الحركة الى مكان تتبع ارادة
بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه علة
للاحق من تلك الحركة بحصول اخرى متصل الارادات في النفس والحركات في المسافة

الى آخرها **اقول** الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة متعلقة بتلك الحركة والمسافة التي يكون
لتلك الحركة يكون لها امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية
فالمتحرك يتخيل بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة المنبعثة عن تخيلها اجزاء منها وتنبعث منه
ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي يخيل انه فعل لذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية
سببا لقطع ذلك الجزء فان انقطع التخيل انقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك وان لم
ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب انفصال المسافة ويكون السابق من الارادة
علة معدة للسابق من الحركة المعدة لحصول ارادة اخرى ثم هكذا الارادة معدة
لحركة اخرى فيتصل الارادات المتجددة في النفس والحركات في المسافة الى ان ينتهي ٥
قال وشرط في صدق الاثر على المقارن الوضع **اقول** اي اشترط
في صدق الاثر على المقارن للهيولى اعني الصور والاعراض المقارنة للمادة الوضع
اي شرط في كون الصور والاعراض المقارنة للمادة علة للشيء الوضع وذلك لان الصور
والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد
فيكون مشاركة من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها
او كان له وضع بالقياس اليها والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فظهر ان
الصور والاعراض انما تفعل بمشاركة الوضع **قال** والتناهي بحسب المدة والعدة
والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر لان القوى تختلف
باختلاف القابل مع اتحاد المبدأ فتفاوت مقابله والطبيعي تختلف باختلاف الفاعل
لتساوي الصغر والكبر في القبول فاذا حركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي ٥
اقول اي وشرط في صدق الاثر على المقارن اي الصور والاعراض الفعل
فيكون قوله والتناهي معطوفا على قوله الوضع وانما شرط في صدق الاثر على المقارن
التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على افعال غير متناهية اشار اولا الى
ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه التناهي وهو عدم الملكة
على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة ثم اقام الحجة على امتناع كون القوى الجسمانية تقوى
على افعال غير متناهية اما بيان ان صدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بحسب المدة

لان القسر يختلف في

والعدة والشدة ثم أقام الحجة على امتناع كون القوى الجسمانية تقوى على أعمال غير متناهية
أما بيان أن صدق المتناهي وغيره الخاص على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة فهو موقوف
على مقدمة نذكرها أولا فنقول المتناهي واللامتناهي الخاص يصدقان في كل ما له كمية أو لشيء يتعلق به
بكمية بسبب تلك الكمية فمن المتناهي واللامتناهي ما يلحق الكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه
ومنها ما يلحق الكم المنفصل أعني العدد وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار كما يمكن
فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقدار فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية
الأعداد والشيء الذي له مقدار كالجسم ذي المقدار والشيء الذي له عدد كالعلل ذوات
العدد والشيء الذي يتعلق بشيء ذي مقدار أو ذي عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل
في زمان أو أعمال متوالية لها عدد يعرض النهاية واللانهاية فيكون فيه بحسب مقدار ذلك
العمل أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل واتصال
زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته أو كثرته فالقوى بهذه
الاعتبارات تكون على ثلاثة أصناف آ قوى يعرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة
كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في أزمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها
أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا
في الزمان والإمكان الواقع في بعضها أشد مما لا تنتهي في الشدة ب قوى يعرض
صدور عمل ما منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم
في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل ويجب من ذلك
أن يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه ج قوى يعرض صدور أعمال متوالية عنها
مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر
أقوى من التي يصدر عنها أقل ويجب من ذلك أن لعمل غير المتناهي عدد غير متناه
فالاختلاف الأول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة وإذا تقرر ذلك فنقول
المتناهي وغيره الخاص إنما يصدق على المؤثر باختلاف الاعتبارات الثلثة أما الحجة
على امتناع صدور الأعمال الغير المتناهية من القوى الجسمانية فتقريرها أن نقول أ
القوة الجسمانية إذا حركت جسما فلا يخلو إما أن تكون تحريكها إلا لكل الجسم بالقسر أو بالطبع

وذلك لأنه إما أن لا يكون ذلك الجسم المتحرك محلا لتلك القوة أو يكون والقسمان باطلان
أما الأول والمراد أنا نقول إن القوى مختلفة باختلاف القابل فلأن الجسم لا يكون
الامتناعي في القسر لما سنبين من أن الأبعاد متناهية فإذا حرك جسم بقوته جسما آخر
من مبدأ مفروض حركات غير متناهية بحسب الزمان أو العدد وفرضنا أن ذلك الجسم
المحرك يحرك بتلك القوة جسما آخر شبيها بالجسم الأول في الطبيعة وأصغر منه في المقدار
من ذلك المبدأ المفروض فيجب أن يحرك الثاني أكثر من الأول لأن القوى القسرية تختلف
آثارها باختلاف القابل وذلك لأن طبيعة الجسم المقسور تعاوق القاسر ولا شك أن طبيعة
الجسم الأكبر يكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر لاشتمال الجسم الأعظم على مثل طبيعة الأصغر
وعلى ما يزيد عليه فيكون معاوقة الأكبر أكثر من معاوقة الأصغر فيكون تحريك الأصغر
أكثر من تحريك الأكبر ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب أن يقع الزيادة في
مقابلة أي من الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه وذلك النقصان ويلزم منه انقطاع
الأول فيكون جانبه الآخر الذي فرضناه غير متناه متناهيا هف واورد على هذا
بأنه يجوز أن يقع التفاوت بحسب الشدة وح لا يجب انقطاع أحدهما وأجيب بأن المراد بالقوة
المذكورة هنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون الشدة لأن اللاتناهي
بحسب الشدة لا يتصور وإلا لوقع حركة لا في زمان وهو محال وفيه نظر لأن أخذ القوة
بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار الثالث والجواب الصحيح أن يقال
التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة أو المدة وح يلزم انقطاع أحدهما
وقد أورد على البرهان المذكور نقضا أن القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا على وجوب
ازدياد ما كان يقع على تناهيها رد عليهم بأن الحوادث لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت
من الأوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن أن يكون مقتضيا لتناهيها
فلقائل أن يورد مثلما رد به عليهم بعينه وهو أن يقول ليس للحركات التي تقوى بهذه
القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فإذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
لعين ما أن المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الأفعال وهذا المعنى حاصل
في الحال ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل أقل من كونها قوية على تحريك الجزء
فيقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فإن مجموعها لم يكن موجودا في وقت

استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان فصل ولقائل ان يقول انتم انما استدللتم على تفاوت قوى القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وفي نفوذ الاشكال فصل لما كانت لانهاية للحوادث في الجهة التي تلي الماضي لو ازدادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وقوع التفاوت صحيحا كما قررتم ان الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان الافتراق لها مبدا او نقصا بالفرض وكانت متبلية لزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت بأصلها في تلك الجهة لنفادها وكذلك افترقت الصورتان ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون الحركات الصادرة عن القوة الغير المتناهية لها في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى وح لا يكون الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا واما الثاني وهو كون القوة الجسمانية محركة للجسم بالطبع الى غير النهاية والدليل يعود والطبع يختلف باختلاف القابل فبطل انتفاؤه وذلك لان جوهر الجسم الكثير وبعضه لو انفرد وليس لزيادة جسمه في المقدار اثر في منع التحريك حتى يلزم ان يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة بل المتحركان الكليان في قبول الحركة والمحركان يختلفان في بحسب الازدياد والنقصان فان حرك الكبير والصغير الذي هو بعضه مثلا جسمهما مبدا او نقصا مفروض حركات تقتربها بعرض التفاوت في مقابل المبدا الى الجانب الاخر وضع غير متناه ويلزم منه ما هو الاقل وكانت زيادة حركات الاكبر على حركات الاصغر على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا قال والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات تلحقهما باعتبار الحال فهو بهذا الوجه قابل للمحل وهو وهذه اقول لما فرغ من العلة الفاعلية اراد ان يشير الى العلة المادية والصورية فقال والمحل المتقوم بالحال قابل له اي المحل الذي يحتاج في وجوده الى الحال يسمى قابلا بالنسبة الى الحال المتقوم له ومادة بالنسبة الى المركب وقبول المادة للصورة ذاتي اي امكان حصول الحال في المادة ذاتي للمادة والا يلزم الانقلاب من الاستعداد والبعد اشاره الى جواب دخل مقدر تقديره المحل لو كان القبول ذاتيا للمادة لما زال عنها والتالي باطل اما

الحال صورة للمركب

اما الملازمة فلان ما كان ذاتيا للشيء امتنع زواله عنه والا كان ذاتيا واما بيان بطلان التالي فلان المادة قد تقبل شيئا ولا تقبل غيره ثم تصير قابلة لذلك الغير تقرير الجواب ان يقول القبول المطلق لم يختلف بل باق في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية ابعد من قبول العلقة لها وكذلك العلقة بالنسبة الى المضغة فالقابل عنه هو البعد والقرب لا القابلية المطلقة وسبب القرب والبعد استعدادات يلحقها باعتبار الحال فيه فان الحرارة اذا حدثت في الماء استعد لصورة الهواء وماء الماء اذا زال عنها صورة الماء وحدث فيها صورة الهواء صارت اقرب لقبول صورة النار والحال في المادة الذي يتقوم المادة بها صورة بالنسبة الى المركب وشريك للفاعل محله والصورة المقومة للمادة والمادة فان الواحد ان استقلت بتقويم المادة استغنت المادة عن غيرها فلا يكون غيرها صورة للمادة وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة لان التقويم حصل به والمجموع صورة واحدة وكل منها جزء صورة لا صورة قال والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول ومي ثابتة لكل فاعل اقول لما ذكر المادة والصورة اراد ان يشير الى الغاية والغاية ما لاجله الايجاد وهي علة بماهيتها وصفاتها لعلية العلة الفاعلية فيكون بهذا الاعتبار علة للمعلول ومعلولة في وجودها للمعلول فان وجود الغاية يترتب على وجود المعلول فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور والغاية ثابتة لكل فاعل لان كل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان العاقل انما يقصد الفعل لغرض قال اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فهو ضرورة او عادة او قصد ضروري او عبث وجزاف اقول الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مبادي اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدا القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدا الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو التصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس تحركت القوى الشوقية الى الاجماع

نحو منتهاها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية
القوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وقد يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية
وقد لا يكون بل لها غاية اخرى لكن لا تحصل اليها الا بالحركة مثال الاول ان الانسان
اذا ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه تحرك
نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوة الشوقية بعينها ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال
الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي
يصادفه فيه فمنتهى حركته الى ذلك المكان ولا يكون بعينه ما انتهت اليه حركته بنفس
غاية القوة الشوقية بل هي امر آخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق فاذا كانت
غايتهما متخالفة لم تكن الحركة باطلة فان كانت غاية للشوقية بحسب التخيل دون التفكر هي
ذلك الفعل عبثا والا فهو خير وان كانت مختلفة فلا تخلو اما ان تحصل غاية القوة الشوقية
بعد الوصول الى المنتهى او لا تحصل فان لم تحصل فالحركة باطلة بالنسبة الى الشوقية وان
حصلت فلا تخلو اما ان يكون المبدأ هو التفكر او التخيل فان كان الاول فهو الخير
المعلوم او المظنون وان كان الثاني فلا تخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ او
يسمى ذلك الفعل جزافا او التخيل مع طبيعة او مزاج ويسمى ذلك الفعل قصدا
ضروريا او طبيعيا او مع خلق وملكة نفسانية ويسمى ذلك الفعل عادة لان الخلق
انما يتقرر بتكرر الافعال فما يكون بعده يكون عادة وبعض ما ذكرنا مخالف لما في
المتن لكن الصحيح هذا قال واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا للاتفاقيات
اقول الحكماء قد اثبتوا للحركات الاسطقسية الطبيعية غايات والدليل
عليه ان حبة البر وحبة من الشعير اذا وقعتا في الارض الحرة وصادفتها الشمس
والسقي وسائر الشرائط التي لا بد للنبات منها نبتت الاولى سنبلة بر والاخرى
سنبلة شعير فلا بد من نفوذ اجزاء الارض والماء في الحبة لتصير غذاء لها وتتكون
منها السنبلة وذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض والماء عن مواضعها الطبيعية
واستحال ان تكون تلك الحركات منهما لامتناع ان يكون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع فتكون تلك الحركات من قوة في الحبة ثم لا تخلو اما ان تكون في تلك الارض
اجزاء مختلفة القبول حتى ان يكون سنبلة برا او يكون سنبلة شعيرا ام لا بل كلها

[illegible]

تصلح لكل منهما فان كان الاول فذلك الاختلاف ليس لطبيعة الاجزاء الارضية بل لان
القوة الموجودة في الحبة اجادت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت افادت
تلك الخاصية بخاصية اخرى بعينها يعود عليها الكلام التسلسل وان كانت الخاصية اخرى كانت
القوة الموجودة في الحبة لانها متوجهة الى ذلك الفعل وان كان الثاني لم يكن صيرورة
ذلك الجزء برا والآخر شعيرا بالضرورة بل لاجل ان القوة الفاعلة تحركها الى تلك
الصورة فيكون صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وهو المراد بالغاية للحركة الطبيعية
غاية لكان لها روية والتالي باطل فان الملازمة ان ما لا روية له لا غاية له وايضا
لو كان ما يؤدي الاسباب اليه سببا لها دائما او اكثريا يقتضي ان يكون الفساد الذي
اليه غاية لتلك الاسباب لكان كل ما يؤدي اليه الطبيعة على الدوام او الاكثر غاية
والتالي باطل لان الموت والهرم والفساد مما يؤدي اليها الطبيعة دائما او اكثريا و
تمتنع ان يكون غاية للطبيعة لاستحالة ان تكون الموت والحيوة والهرم والشباب
والافساد والاصلاح غاية للطبيعة لكونها امورا متقابلة اجيب عن الاول بان
الروية ليست شرطا للغاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل الروية تعين الفعل
الذي يختار من بين افعال جائزة لغيار بها الكل وليس فيها غاية مخصصة فان الغاية
لازمة للفعل بالضرورة لا يفعل فاعل وعن الثاني انا لا نسلم ان كل ما يؤدي اليه الطبيعة
دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية فان لوازم الغايات الذاتية مما يؤدي اليها السبب
دائما او اكثريا مع انها ليست بغايات ذاتية بل لا بد وان يعتبر في الامور التي يؤدي
اليها السبب دائما او اكثريا غاية ذاتية ثم ان الطبيعة لما توجهت الى الامور المذكورة
وامتنع ان تكون الموت والهرم والفساد غاية لها جعلنا اضدادها وهي الحيوة و
الشباب والتركيب غاية ذاتية بالنسبة الى البدن من جهات لكن جاز ان تكون
غاية ذاتية من وجه آخر وهو ان المادة لو بقيت مشغولة بصورة معينة لتعطل
سائر الحركات وذلك مخل بنظام العالم ولان الموت هو خلاص النفس السعيد
عن العلائق البدنية وهذا نعم الغاية وكذا اثبتوا للاتفاقيات غايات و
اعلم ان ما يؤدي السبب الى المسبب اما دائم او اكثري او لا هذا ولا ذاك

قيل لو كان للطبيعة م

وليس كلما ان كل ما هو يؤدي اليه السبب
دائما او اكثريا فهو غاية لكن لا نم
ان الموت وغيره لا يكون غاية فان الموت
ورد لم يكن غاية م

فان كان دايما او اكثريا كان السبب دايما و الا فاتفاقيا والمسبب الذي يتادى اليه السبب دايما او اكثريا فهو الغاية الذاتية و الا فهو الغاية الاتفاقية فحاصل ان السبب لا يتادى اما ان يستجمع الامور المعتبرة في التاثير او لا فان كان الاول لزم حصول مسببه بالضرورة و ان لم يستجمع ان يتادى الى مسببه فلا يكون هو سببا لا دايما ولا اتفاقيا فالصواب ان السبب قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته عند ادامة الحصول معه ولا اكثريا فيما لم يحصل ذلك السبب من دون الشرائط انما الاتفاق اذا كان اقتران تلك الامور اقليا او مساويا ولا شك في وجود السبب الاتفاقي بهذا المعنى فاذا اتفق ان حصل معه تلك الامور وترتب عليه مسببه فذلك المسبب غاية اتفاقية له اذا اعتبر بالنسبة الى السبب وحده وان اعتبر بالنسبة الى مجموع استجماع تلك الامور يكون غاية ذاتية له كما انه بذلك الاعتبار سبب دايمي اكثري قال

والعلة مطلقا قد يكون بسيطة و قد يكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية و ذاتية او عرضية وعامة او خاصة و قريبة او بعيدة و مشتركة او خاصة اقول لما فرغ من مباحث العلل الاربع اراد ان يشير الى اقسام كل منها فقال العلة مطلقا يعني العلة سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية تنقسم الى الاقسام المذكورة والتقسيم من وجوه منها ان يكون بسيطة او مركبة فالعلة الفاعلية البسيطة كطبايع البسائط العنصرية الفاعلة لحركاتها و المادية البسيطة كالهيولى للاجسام العنصرية بالنسبة اليها و الصورية البسيطة كصورة كل منها والغائية البسيطة كحصول كل منها الى مكانه الطبيعي و الفاعلية المركبة اي المتوقعة كالنفل و الصورة بالنسبة الى الهيولى و المادية المركبة كعناصر الاربع بالنسبة الى صور المركبات والصورية المركبة كصورة الانسان و الغائية المركبة كشرب المسهل ولعاب الحبيب بالنسبة الى القوة الشهوية و منها ان يكون بالقوة او بالفعل فالفاعلية بالفعل كالطبيعة التي تصدر عنها الحركة حالة عود الجسم الى مكانه الطبيعي والفاعلية بالقوة كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية بالفعل كالجنين بالنسبة الى الانسان وبالقوة كالنطفة بالنسبة اليها والصورية

كالجنين

بالفعل كصورة التامة فيه حين كونه تاما بالفعل و بالقوة كصورة الكاملة حين كونه المادة مادة لصورة الهواء و الغاية بالفعل كحصول الجسم في مكانه الطبيعي وبالقوة كما اذا لم يصل الجسم الى المكان الطبيعي و منها ان يكون كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت و الجزئية كهذا البناء له و المادية الكلية كالنطفة و الجزئية كهذه النطفة وكذا في سايرها و منها ان يكون ذاتية او عرضية فالفاعلية الذاتية هي التي تستند اليها الفعل بالحقيقة كصورة النارية في الاحراق والعرضية هي التي يعرض حينا و يتبع وكل الشي الى شي آخر فهو بالنسبة الى ذلك الشي الآخر علة بالعرض كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فانه يعرض بالذات ازالة الصفراء ويتبعه حصول البرودة و المادية الذاتية هي التي يكون محلا للصورة بالذات والعرضية هي التي يكون مادة مع عوارض خارجة و الصورية الذاتية هي المطلوبة لذاتها و العرضية ما يتبعها من الاعراض و الغاية الذاتية هي المقصودة اليها بالذات و العرضية ما يتبعها و منها ان يكون خاصة او عامة و العلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء و الخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا في سائر العلل و منها ان يكون قريبة او بعيدة و القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول و البعيدة بخلافها فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى و البعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وكذا في ساير العلل و منها ان يكون مشتركة او خاصة فالمشتركة ما يكون لمعلولات متعددة والخاصة بخلافها فالعلة الفاعلية المشتركة كالنار للسوت والخاصة كالبناء لهذا البيت وكذا في سايرها قال والعلم الحادث من المعاني العرضية والفاعل في الطرفين والعدو والموضوع كالمادة واتحاد الاثر انما هو في العلة طرفه واسباب الماهية غير اسباب الوجود والابد للعدم من سبب وكذا في الحركة ومن العلل المعدة ما يوجب الى مثل او خلاف او ضد والاعداد قريب او بعيد من العلة الموجبة ما هو معتد اقول لما فرغ من اقسام العلل اراد ان يشير الى مباحث متعلقة ببعض العلل وقع فيها اشتباه منها

ان علم الحارث من المبادي العرضية بالنسبة الى الحارث فان ذلك ان الحارث هو
الموجود بمبداه لم يكن فيكون علمه مبا تبا على وجوده فيكون علمه مبدا له بهذا
الاعتبار لكن لم يكون مبدا له بالذات بل بالعرض ومبداه بالذات هو الفاعل و
منها ان الفاعل في الطرفين اعني الوجود والعدم والفقدان وذلك ان الفاعل يجمع
جميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا معه هذا الاثر وان كان معدوما فقد علم
الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن
وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ومنها ان الموضوع وهو المحل
المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كلا واحد علة قابلة
لتشخص الحال فان الموضوع علة قابلة لتشخص الاعراض الحالة فيه كما ان المادة علة قابلة
لتشخص الصورة الحالة فيها لكن يتقوم الموضوع بدون ما تحل فيه من الاعراض بخلاف
المادة فانها لا تتقوم بدون الصورة وحاصل ان الموضوع ايضا من جملة العلل
ومنها ان افتقار الاثر اما هو الى العلة طرفيه اي في وجوده او عدمه ولا يفتقر اليه
في ماهيته من حيث انه ماهيته اي احتياج الى المؤثر في ان يجعله موجودا او معدوما
لا ان يجعله ماهيته فان السواد لا يكون موجودا او معدوما الا بالفاعل ولا يكون في انه
سواد بالفاعل ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود كما ان الوجود
غير الماهية فاسباب الماهية باعتبار العقل الجنس والفصل وباعتبار المادة و
الصورة واسباب الوجود هي الغاية والفاعل ومنها ان العلم في الممكن لا بد له
من سبب لا يتوقف ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه
بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح والحركة ايضا كذلك اي لا بد ان
يكون لعدمها سبب لانه لو لم يكن لعدمها سبب لكانت ممتنعة بالذات وكونها
غير قار الذات لا ينافي انتقاء عدمها الى السبب فانه اذا وجد الحركة لا بد وان
يوجد بسبب فاذا علم ذلك السبب بتمامه او بشيء من اجزائه وشرائطه علم الحركة
فعلم الحركة مسبب عن علم السبب على النحو الذي هو سبب الوجود على ذلك
النحو ومنها ان العلل منها ما هو معد وهو الذي يقرب المعلول الى علته بعد بعده

عنها ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة
الى منتهاها فان الحركة الى المنتصف معدة للحركة الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل
هي الطبيعة او النفس او القاسر والحركة الى المنتهى يمتنع عن الفاعل والحركة الى المنتصف
تضيقها الى ومن العلل المعدة ما يؤدي الى خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي خلاف
الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي الى ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى اسفل و
منها ان الاعداد قريب او بعيد فالاعداد القريب هو الذي يحصل المعلول عقيبه كاعداد
الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية والاعداد البعيد بخلافه كاعداد النطفة بالنسبة
اليها والاعداد البعيد قابل للشدة والضعف ومنها ان من العلل العرضية ما هو معد
فان العلل العرضية يقال باعتبارين احدهما ان يوجد العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء
آخر كثيرا ما يقع النسبة الى التعريف الثاني ان يكون العلة وصف لازم فيقال
لذلك الوصف اللازم للعلة انه علة بالعرض والاول منهما معد المقصد الثاني
في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع
وهو العرض او لا وهو الجوهر وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في
ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة
او ما تركب منهما وهو الجسم والموضوع والمحل متغايران وجودا وعدما في العموم و
الخصوص وكذا الحال والعرض ومن الموضوع والعرض مباينة ويصدق العرض على
المحل والحال جميعا ما فرغ من المقصد الاول شرع في المقصد الثاني
وذكر فيه خمسة فصول الاول في الجواهر الثاني في الاجسام الثالث في بقية احكام الاجسام
الرابع في الجواهر المجردة الخامس في الاعراض الفصل الاول في الجواهر
الممكن اما ان يكون وجوده في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر اعلم
ان الحلول عبارة عن اختصاص شيء بآخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر والمختص الحال والمختص به المحل وكل ما يتبين خلط احد الطرفين بالآخر فلا
يتدرى ان يكون لاحدهما حاجة الى الآخر والا لما حلّ احدهما في الآخر فلا يخلو اما ان
يكون المحل مستغنيا عن الحال متقوما لا به بل بنفسه او لا يكون مستغنيا عنه فان كان

الاول فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض وان كان الثاني فالمحل هو المادة والحال هو
الصورة فالعرض والصورة متوازيان تحت الحال والموضوع والمادة متوازيان تحت المحل
اذا عرفت هذا فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت كان لها وجود لا في موضوع والعرض
هو الماهية التي اذا وجدت كان وجودها في موضوع والمراد بالكون في الموضوع هو الكون
في شيء لا كجزء منه شايعا فيه بالكلية ولا يصح مفارقته عنه فان لفظ كذا في كذا انما يقال بالاشتراك
على معان مختلفة لكون الشيء في الزمان والمكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون
الكل في الجزء وبالعكس والخاص في العام فان لفظ في في جميعها ليست بمعنى واحد فان
بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية فالشيوع والمجامعة
بالكلية وعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة تفهم منها المقصود من لفظ
في المستعمل فيه ولا كجزء منه يحترز به عن مثل كون الشيء في السواد والحيوانية في الانسان و
قد يتوهم ان افضل هذه التعريفات باجزائه على الجوهر بل مع كل الاجزاء و يدخل في حد الجوهر
كلمات الجواهر المرتسمة في الذهن فانها وان كانت حال كونها في الذهن في موضوع
لكن يصدق عليها انها اذا وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها في موضوع هذا اذا
اعتبر بحسب الكلية بدون اعتبار الوجود الذهني واما اذا اعتبر من حيث انها موجودة
في الذهن فيمتنع ان يصدق الاعيان من حيث هي كذلك فلا يكون جوهرا بل عرضا ولصدق
الوجود لا يكون جوهرا والاعراض اذ لا يصدق عليه انه ذو ماهية يلزمها بل المعنى بل
وجوده عينه وليس له ماهية وراء الوجود كما عرفت والجوهر اما مفارق في ذاته
وفعله عن المادة بان لا يحتاج في ذاته والافعال الى المادة وهو العقل او مفارق في
ذاته دون فعله وهو النفس او غير مفارق وهو اما محل لجوهر آخر او حال في جوهر
آخر او مركب منهما والاول هو المادة والثاني الصورة والثالث الجسم والموضوع
والمحل متخالفان وجودا وعدما في العموم اي يكون المحل في جانب الوجود اعم من
الموضوع مطلقا وفي جانب العدم بالعكس اي يكون عدم الموضوع اعم مطلقا من
عدم المحل وكذا الحال والعرض لان يكون الحال في جانب الوجود اعم مطلقا من العرض
وفي جانب العدم بالعكس وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل

المتقوم

المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه والمحل قد يكون جوهرا كالجسم بالنسبة الى الالوان
وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطؤ والحال ايضا قد يكون جوهرا كالصورة
وقد يكون عرضا فيصدق العرض على المحل والحال في الجملة اي بعض المحل عرض وبعض
الحال عرض وكذا يصدق الجوهر على المحل والحال في الجملة فان بعض المحل جوهر وبعض الحال
جوهر قال والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبتهما
لعقلهما على الوسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول اشتراكه عرضي اقول
اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته اولا واختار المصنف انه ليس بجنس
لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى
الى ما تحتهما يتوقف على وسط اي لا يكون محمولين على ما تحتهما الا بوسط ولهذا
نحتاج في اثبات جوهرية النفوس والصور وغير ذلك وفي اثبات عرضية الكميات
والكيفيات الى وسط ولا شيء مما هو جنس لما تحته كذلك فلا شيء من الجوهر والعرض
من جنس لما تحته وفيه نظر اذ لا نسلم انا اذا تصورنا ما تحت الجوهر بحقيقته احتجنا
في اثبات الجوهرية له الى الوسط واحتياجنا في اثبات جوهرية النفوس و
الصور وغيرهما الى الوسط انما هو بسبب عدم تعقلنا هذه الامور بحقائقها الثاني
ان ما تحت الجوهر مختلف بالاولوية وعدمها والاقدمية وعدمها فان الجواهر المحققية
اقدم في الجوهرية واولى بها من غيرها وكذا العرض مختلف بالاولوية وعدمها فان
العرض الغير القار اولى بالعرضية من غيره وكل ما هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ما
تحته فلا يكون جنسا لما تحته وفيه نظر فان الاقدمية والاولوية انما تقتضيان
خروج ذلك اذا كانتا في المحمول بنفسه اما اذا كانتا في المحمول باعتبار العوارض فلا فان الجواهر
الشخصية لا يكون اقدم واولى من غيرها في نفس الجوهرية فان الجواهر الشخصية و
غيرها متساوية في حقيقة الجوهرية بل اقدم واولى من غيرها في الوجود فان الوجود
للجواهر الشخصية اقدم واولى فان الجواهر الشخصية من حيث هي اشخاص الى غير
معقول معناها قولا وجوديا او وجوبيا على كثيرة لا تتوقف على شيء آخر معقول
عليه وعلى غيره والاركان من شرط وجود كل شخص ان يكون معه غيره بخلاف

عوارض

كما ان العرض ليس بجنس لما تحته فيه

جواهر كلية مقولة بالقياس
الى الاشياء فان وجودها
من حيث هي كلية

الجواهر الكلية فانها من حيث هي كلية مقولة بنحو من الوجود على موضوعات واستدل
الشارح على ان الجوهر ليس بجنس لما تحته بانا اذا عقلنا الشيء انه جوهر كان ذلك العقل
لمعنى الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت
لها هذه العلة فالجوهر اما ان يكون نفس هذه الامور او مجموعها او ثالثها ما كان امتنع
ان يكون جنسا اما اذا كان الجوهر هو الامر الاول فلان الاستغناء امر سلبي لانه
عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة و
اما اذا كان الثاني فلان العلة من المعقولات الثانية فلا يكون جنسا لما هو محصل في
الخارج واما اذا كان الثالث فلان الماهية التي عرضت لها العلة اي عرضت لها انها
علة لاستغنائها عن الموضوع مشتركة بين الامور المندرجة تحتها فلو كان مفهوم جنسا
لما تحتها امتنع ان يكون مختلفة بتمام الماهية ضرورة اشتراك جميعها في هذا الجنس لكن
جاز ان يكون مختلفة بتمام الماهية بان يكون خصوص هذه العلة في الجسم خصوص
كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا وفي النفس خصوص كونه نفسا لان المعللات
بالماهية جاز اشتراكها في لازم واحد واما اذا كان الجوهر هو المجموع فلان المجموع
لاشتماله على العدمي عدمي فلا يكون جنسا للمحصل وفيه نظر اذ كما جاز ان يشترك
الامور المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد جاز اشتراك الامور المتفقة في الذاتي
فمن ثم لم يلزم ان لا يكون جنسا بل غايته ان يتوقف على الاحتمال واستدل ايضا بان
الجوهر لو كان جنسا لكان اجناس الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول
امتنع ان يكون اعراضا لان العرض لا يكون مقوما للجوهر فيكون جواهر فيقول
الجوهر على تلك الفصول لو كان قول الجنس على النوع يلزم ان يكون للفصل فصل
ويتسلسل وان كان قول اللازم الخارجي لا يكون الجوهر جنسا لما تحته وفيه نظر اذ
المراد بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول فيكون جنسا
للانواع وعرضا لازما للفصول فلا يلزم خلف والحق ان العرض ليس بجنس
للاعراض فان العرض لا يدل على طبيعة السواد والعارض يحمل على سائر الطبائع بل يدل
على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى انه ذات بعض هذه النسبة وهذا معنى عرضي

لان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر غير متقوم لماهياتها
لان ماهياتها تحتمل مدركة متقومة ولا يكون مشتملا على هذا المعنى والجنس يدل على طبيعة الاشياء
وحقيقتها لا ما يلحق ماهياتها من النسبة واما ان الجوهر هل هو جنس ام لا فالحق
عندي ولما كان الجوهر والعرض من المحمولات بالمواطاة كانا اوليين بالمعقولات فلو ثبت
كونهما زايدين على ما تحتهما يلزم ان يكونا من المعقولات الثانية ولما كان الاول غير
متعارف ولا نزاع فيه جعله المصنف كالمفروغ عنه وحكم بكونهما من المعقولات الثانية
عند التعارف انهما زايدان ثم قال الشيخ والمعقولات اشتراكه عرضي اي المعقول من
لفظ الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من
الجوهر انه ماهية اذا وجدت يكون لا في موضوع ونعقل من العرض انه ماهية اذا وجدت
يكون في موضوع والامر الاول مشترك بين جميع الجواهر والامر الثاني بين جميع الاعراض
اشتراك العرض بين موضوعاته قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين
غيرها والمعقول من اعتبار العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر اقول
لما بين ان الجوهر من المعقولات الثانية اراد ان يشير الى احكامه فقال لا تضاد
بين الجواهر ولا بين الجواهر وبين غيرها اي لا يكون الجوهر ضدا للجوهر ولا لغيره لان
الضد سواء كان حقيقيا او مشهوريا يعتبر فيه توارده على الموضوع لما عرفت في
التقابل والجوهر لا يرد على الموضوع لما عرفت في تعريفه فلا يمكن عروض التضاد له لا بالنسبة
الى جوهر آخر ولا بالنسبة الى غيره وما يقال من ان الفناء ضد الجوهر فباطل لان المعقول من
الفناء العدم والعدم لا يكون ضدا للشيء لان الضد لابد وان يكون وجوديا وقد يعتبر
في الضد وروده على المحل اعم من ان يكون موضوعا او لا وح يكون لهذا الاعتبار بعض
الجواهر ضدا للبعض وهو الجوهر الذي يكون في محل اعني الصورة والحاصل انه ان
اعتبر الموضوع في التضاد لم يكن شيء من الجواهر ضدا لشيء وان لم يعتبر الموضوع فيه
بل المحل يكون الصورة ضدا للصورة اخرى قال ووحدة المحل لا يستلزم
وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين
والموضوع من حلول المتحصلات وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط اقول

در
فباطل

وصورة المحل الاشتباه صدق ما يحل فيه سواء كان ما تحل فيه جوهرا او عرضا كالهيولى الواحدة
التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية وكالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة
والحرارة معا اذا كان الحال متحللا اما اذا كان متماثلا فيمتنع ان يحل مثلان فيه والا
يلزم رفع الاثنينية على تقدير الاثنينية لانه ح لا تمايز بينهما بحسب الموضوع لاستوائهما
فيه ولا بحسب اللوازم لذلك ولا بحسب العوارض لانهما اذا كانا في محل واحد كان
نسبتهما الى جميع العوارض نسبة واحدة واذا لا اعتبار للاثنينية قوله بخلاف
العكس اي وصدق الحال يستلزم وحدة المحل لامتناع قيام الصورة الواحدة
بمادتين وقيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو قام صورة او عرض واحد
بمحلين فلا يخلو اما ان ينقسم الى جزءين حتى يقوم احدهما باحد المحلين والجزء الآخر قائم
بالمحل الآخر وذلك مما لا ينكر من جوازه اولا ينقسم بل الصورة الواحدة او العرض الواحد
بعينه قائم بكلا المحلين وذلك [illegible] لانه يقتضي ان الحكم الاثنان في عين الواحد وقول
ابي هاشم ان التاليف عرض واحد قائم بمحلين ويمتنع ان يقوم بالكثير من جوهرين وقول
بعض القدماء ان الاضافات المتماثلة موجودة معا لمحلين كالجوار والاخوة ظ
لان التاليف لم يعم المحلين من حيث هما محلان بل قام كل من حيث هما محل واحد فان
ذلك ان التاليف اوحقيقة عرض من الفعل التركيبي من حيث هما صارا مجتمعين والجوار
والاخوة انما عرضا لاحد المحلين بالقياس الى الآخر والضوء [illegible]
[illegible] قوله واما الانقسام فغير مستلزم
من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان انقسام الجسم الى الاجزاء
بحسب الوجود كالمادة والصورة او بحسب العقل كالجنس والفصل لا يقتضي انقسام
الحال فيه كحلول النقطة والعلة والاضافة فيه مع عدم انقسام النقطة
والعلة والاضافة وكذا انقسام الحال لا يوجب انقسام المحل فان انقسام الحال الى
الاجزاء الغير المتباينة في الوضع لا يقتضي انقسام المحل كالسواد الذي ينقسم الى الجنس
والفصل فان انقسامه بهذا الاعتبار لا يقتضي انقسام محله نعم انقسام الحال الى الاجزاء
المتباينة في الوضع يقتضي انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع ينقسم الحال فيه اذا

كان

كان حلوله فيه بالذات كحلول السواد في الجسم لا من حيث هو غير منقسم كحلول النقطة في الخط
وحلول الخط في السطح وحلول السطح في الجسم قوله وموضوع العرض من جملة مشخصات العرض
وذلك لان المعين المشخص للعرض المعين لا يكون ماهيته ولا لازمها والا انحصر نوعه في شخصه بل مما
اما ان يكون محله او امرا حالا في محله او امرا حالا في العرض او امرا مباينا والثالث
والرابع باطلان لانه لو كان كذلك لاستغنى عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه فكيف
بغير الموضوع والكلام في العدد والتشخص بغير المحل لا يعقل الا بالمحل فيستغنى عنه وهو ظ
فتعين الاول او الثاني وعلى التقديرين يتعين في تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع
من جملة المشخصات واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض
لا يقع الانتقال عليه لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان
الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد
وجودا متشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق الا بمحل بعينه فلا يقع عليه الانتقال
وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى
الحيز بل يحتاج في تحيزه الى حيز غير معين ولا يمتنع ان ينتقل من حيز الى آخر من حيث
انه موجود متشخص قوله الحال اي العرض قد يحل في الموضوع من غير توسط كالحركة
الحالة في الجسم وقد يفتقر الى متوسط يحل العرض فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع
كالسرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم فان السرعة تحل اولا في الحركة وبتوسطها
تحل في الجسم لا يقال حلول الشيء في الشيء معناه حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير
فيه فذلك الغير لابد وان يكون جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول
غيره فيه فح لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير هو الحال الاول او غيره فان كان الاول
يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما في الآخر تبعا لحصول الآخر فيه فيلزم الدور وهو
ظ وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل بعضها قائما بالآخر اولى من
العكس فلابد وان يكون كل منهما قائما بالمحل هو الجوهر لانا نقول لا نسلم ان حلول
الشيء في الشيء معناه ما ذكرتم بل هو عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث
يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ثمة حصول وهذا الاختصاص معلومة لنا ونسمي

الناعت حالا او المنعوت محلا واذا ثبت ان العرض يجوز ان يحل في الموضوع بتوسط عرض
آخر يحل فيه ثبت ح ان عدم العرض بالعرض ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال لحجب الوسط
والحركة للموضوعين على طرفي المركب من ثلثة او اربعة على التبادل ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه
من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة اقول لما فرغ من احكام الجوهر والعرض
اراد ان يشرع الى تحقيق حقيقة الجسم فنقول الجسم الطبيعي اعني الجوهر الذي يمكن ان يفرض
فيه الابعاد الثلثة اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي تألف
من اجسام مختلفة او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانفصال فلا يخلو اما ان
يكون للانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى التقديرين اما متناهية او غير
متناهية فهذه اربعة احتمالات الاول كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية
وهو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين والثاني كونه مؤلفا من اجزاء
لا تتجزى غير متناهية وهو مذهب بعض من القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة والثالث
كونه غير مؤلف من اجزاء بالفعل لكنه قابل للانقسامات متناهية وهو ما ذهب اليه
محمد الشهرستاني والرابع كونه غير مؤلف من اجزاء بالفعل لكنه قابل الانقسامات غير متناهية
وهو مذهب جمهور الحكماء والمصنف قد بدأ بابطال المذهب الاول وبطلانه لبطلان
مذهب الاول انما هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزى بدأ بنفيه فقال ولا وجود لوضعي لا
يتجزى بالاستقلال والوضعي المشار اليه بالحس الذي لا يتجزى لا يخلو اما ان يكون مستقلا
وهو الجزء الذي لا يتجزى او غير مستقل وهو النقطة والحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى
بوجوه الاول انه اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة فلا يخلو اما ان
يحجب الوسط الطرفين عن التماس اولا والثاني يوجب التداخل وهو مح والاول
يقتضي الانقسام الثاني لو فرضنا مركبا من ثلثة اجزاء على التوالي ووضعنا على كل من
طرفيه جزءا وتحرك الجزآن الموضوعان على طرفيه على السواء في السرعة والبطوء والابتداء
فلابد وان يتلاقيا فيلزم بالضرورة ان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف و
النصف الآخر على نصف المتوسط فيلزم انقسام الجميع الثالث لو فرضنا مركبا
من اربعة اجزاء على التوالي ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الآخر جزءا وتحركا

قال ص

الطباع كالحيوان ص

على التوالي كل منهما على السواء من اول الخط متحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لابد وان يكون
بين الثاني والثالث والا لكونا متساويين في الحركة وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني
والثالث ولما اتم الحجج على نفي الجزء اراد ان يشير الى ما يلزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد
الحس بكذبه وقد الزموه منه التفكك تقريره ان الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة
الجزء البعيد منه وقطعه مسافة مساوية لجزء لا يخلو اما ان يتحرك جزءا او اقل او يسكن والاول
يوجب ان يكون حركة الجزء القريب مساوية لحركة الجزء البعيد في السرعة والبطوء وهو مح
بالضرورة والثاني يوجب انقسام الجزء وهو خلاف مذهبهم والثالث يوجب التفكك
وقد الزموه مع ان الحس يكذبه ومنه سكون المتحرك تقريره ان الفرس اذا تحرك من اول
النهار الى نصفه لا يخلو اما ان يتحرك عند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية بجزء جزءا او اقل
او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الشمس مساوية لحركة الفرس وهو غلط بالضرورة والثاني
يوجب الانقسام وهو مناقض لمذهبهم والثالث يوجب سكون المتحرك وقد الزموه
وهو ايضا مما يشهد الحس بكذبه ومنه انتفاء الدائرة وتقريره ان الدائرة العظيمة ان
لاقت اجزاؤها بظهورها وبواطنها للدائرة المنطبقة ساوت الدائرة المنطبقة
وهو مح وان لاقت ببواطنها فقط لزم الانفكاك ثم نفوا الدائرة وقالوا هذا انما
يلزم على تقدير تحقق الدائرة وهو مح وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطي
في امر الدائرة وذلك لان الدائرة المحسوسة شكل مضرس ليست بدائرة حقيقية قال
والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها
مطلقا والآن لا تحقق له خارجا ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودا اقول
لما بين ما يلزم اصحاب المذهب الاول اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاول ان النقطة
موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود فهي اما ان يكون جوهرا
او عرضا فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم
والا يلزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لابد وان ينقسم واذا لم ينقسم محلها يلزم
المط تقرير الجواب ان النقطة عرض وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في
المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في
المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث

الصغيرة ان لاقت بظهورها

كانت ص

انه انقسم لانه ان تحلل فيه من حيث التمادي والانقطاع والخط من حيث التمادي والانقطاع
غير منقسم فلا يلزم من انعدام الخط انعدام النقطة قوله الحجة الثالثة ان الحركة لها وجود في
الحال وذلك لانها موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا
لان الماضي والمستقبل معدومان وحينئذ لا يخلو اما ان تكون منقسمة او غير منقسمة والاول
باطل والا يلزم سبق احد جزئيها على الآخر بالوجود فلا تكون الحركة في الحال موجودة
هف فتعين الثاني فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة
والا يلزم من انقسامها انقسام الحركة لان الحركة في احد النصفين غير الحركة في النصف الآخر و
اذا كان المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى
وهو المطلوب قوله الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في
الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل
معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم
مطلقا قوله الحجة الثالثة ان الآن موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن
موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والآن
غير منقسم والا يلزم ان يكون بعض اجزائه متقدما على البعض فلا يكون الآن بتمامه
موجودا هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير
منقسمة والمسافة المطابقة لها غير منقسمة فيلزم الجزء قوله الجواب ان الآن
غير موجود في الخارج ولا يلزم من عدمه نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل
غير موجودين قلنا لا نسلم بل الماضي والمستقبل غير موجودين في الحال ولا يلزم من نفيهما
في الحال نفيهما مطلقا ولما اجاب عن حججهم ذكر حجة على امتناعه وهي ان الحركة على الاتصال
قوله لو كانت الحركة مركبة من الآنات لم تكن موجودة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى فالمتحرك من جزء الى آخر لا يخلو اما ان
يتصف بالحركة حال كونه في الحيز الاول وهو محال فانه بعد في المبدأ او حال كونه في الحيز
الثاني وهو ايضا محال لان الحركة قد انتهت ح والواسطة بين الاول والثاني
ممتنع ان يوصف بالحركة فلا توجد الحركة قال والقايل بعدم تناهي الاجزاء
يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما لا يتناهى ويفتقر في التقسيم الى التناسب

اقول لما فرغ عن ابطال المذهب الاول شرع في ابطال المذهب الثاني
وهو ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى غير متناهية فقال والقايل بعدم تناهي الاجزاء
يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى اي كل ما لزم المذهب الاول لازم
هذا المذهب لان الحجج المذكورة تدل على بطلان الجزء الذي لا يتجزى سواء كانت متناهية
العدد او غير متناهية العدد ويلزم هذا المذهب النقض الذي لم يلزم المذهب الاول
وهو النقض بوجود جسم مؤلف من اجزاء متناهية فانه يمكن ان يوخذ آحاد متناهية
من تلك الاجزاء فاذا انضم بعض تلك الآحاد الى البعض فلا يخلو اما ان يزداد الحجم
بازدياد النظم والتاليف او لا والثاني يوجب تداخل الاجزاء فتعين الاول وح
يمكن ان يوخذ آحاد متناهية من تلك الاجزاء ويضم الاجزاء بعضها الى البعض حتى
يحصل حجم في كل جهة فيحصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية فيلزم بطلان القول
بان كل جسم مؤلف من اجزاء غير متناهية واليه اشار بقوله ثم يلزم النقض بالتولي
بوجود المؤلف مما يتناهى وقوله ويفتقر في التقسيم الى التناسب اي اذا اردنا
ان نبين انه لا شيء من الاجسام متألف من اجزاء غير متناهية يفتقر الى التناسب
بان نقول نسبة هذا الجسم الحاصل من الاجزاء المتناهية الى الجسم المتناهي المؤلف من
اجزاء غير متناهية نسبة متناه الى متناه لكن نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد
الى الآحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف فيكون نسبة الآحاد
المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هف فتبين من ذلك انه
لا شيء من الاجسام متألف من اجزاء غير متناهية فعدم الحكم وهذا التقسيم انما يتم
اذا ثبت امتناع لا تناهي الابعاد قال ويلزمه عدم لحوق السريع
البطيء وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والطفرة قضت ببطلان
الطفرة والتداخل اقول لما فرغ من ابطال المذهب الثاني اشار
الى ما يلزمه من المحالات منها ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل
لم يلحق الجسم السريع الحركة الجسم البطيء الحركة قط والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة
ان الجسم السريع الحركة اذا ابتدأ بالحركة بعد ما ابتدأ البطيء الحركة فيها فاذا قطع السريع
جزءا قطع البطيء جزءا او اقل او سكن والثالث ح لان البطوء ليس لاجل تخلل
السكنات والثاني يوجب الانقسام على تقدير عدمه فتعين الاول فيلزم ان لا
يلحق السريع البطيء ومنها انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية

لزم ان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية بالفعل فالمتحرك اذا
اراد ان يقطع مسافة احتاج الى ان يقطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها
فاحتاج في زمان متناه الى ان يقطع انصافا بلا نهاية فيجب ان لا يقطع
المسافة ابدا والقائلون بالمذهب الثاني دفعوا عن مذهبهم هذين اللازمين
بارتكاب الطفرة بان قالوا السريع يطفر حتى يحصل في بعد اكثر فيلحق البطي
والمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة متناهية ذات اجزاء غير متناهية يطفر حتى
يحصل في بعد اكثر من غير ان يقطع شيئا فشيئا حتى يلزم ان لا يقطع في زمان
متناه ودفعوا ايضا برهان التناسب بارتكاب التداخل بان قالوا الاجزاء
المتكثرة متداخلة بحيث يكون حيز كلها واحدا فلا يكون ازدياد المقدار بحسب ازدياد
الاجزاء ولا يلزم ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف نسبة الاجزاء الى الاجزاء فقول
المصنف في الضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل اشارة الى رد ما ارتكبوا
من الطفرة والتداخل قال والقسمة بانواعها تحدث اثنينية يساوي
طباع كل واحد منها طباع المجموع وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع
الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى اقول
لما فرغ من ابطال المذهب الاول والثاني اراد ان يشير الى بطلان المذهب
المنسوب الى ذيمقراطيس وهو ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط بل هي انما
تتألف من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط
انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم انفكاكا
اصلا وينقسم بالوهم وتقرير الجواب ان القسمة بانواعها اي الفرضية و
الوهمية الواقعة بسبب اختلاف عرضين قارين كما في البلقة او مضافين كاختلاف
مماستين او محاذاتين تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع كل واحد من
الاثنين طباع الاخر وطباع المجموع وطباع الخارج الموافق في النوع وما
يصح من كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين
المنفصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين فيلزم
صحة الانقسام الانفكاكي في كل من تلك البسائط فان قيل فلم لا يجوز ان

يمتنع تلك البسائط من قبول الانقسام الانفكاكي لعارض مانع عن القسمة
الانفكاكية اجيب بان امتناع قبول القسمة بحسب العارض لا يستلزم امتناع
قبول القسمة بحسب الذات وكلامنا في الامتناع الذاتي فان قيل هذا
الجواب انما يستقيم على تقدير ان يكون البسائط متشابهة الطبع كما هو مذهب
ذيمقراطيس واما على تقدير ان يكون تلك البسائط مخالفة الطبع فلا يستقيم
هذا الجواب فكيف يكون الجواب على هذا التقدير اجيب بان كل امتداد من
حيث هو امتداد له طبيعة محصلة نوعية فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد
البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا انفكاكا كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط
ومن بسيط آخر يقارنه فمقتضى كل منهما مقتضى الآخر ويلزم المطلوب واذا ثبت ان
الجسم لا يكون مؤلفا من اجزاء بالفعل غير متجزية سواء كانت متناهية او غير متناهية
ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما لا يتناهي قال ولا
يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهي
اقول ذهب طائفة من المتقدمين الى ان الهيولى الاولى الحاملة
لجميع الصور هو الجسم وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن
حيث جوهريته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور يسمى هيولى والاتصال والانفصال
عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى
يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال وذهب طائفة الى ان
الهيولى الاولى هي ابسط من الجسم وهي مع الاتصال القابل للابعاد الثلثة
يكون جسما والجسم مركب في الحقيقة من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد
الثلثة وهو مذهب المشائين واختاره الشيخ الرئيس ابو علي والمصنف
اختار المذهب الاول فقال لا يقتضي اتصال الجسم وقبوله للانفصال الى غير
النهاية ثبوت مادة سوى الجسم اي ثبوت مادة يكون جزءا للجسم والجسم مركب
منه ومن غيره لانه لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود
مواد لا يتناهي والتالي باطل بيان الملازمة ان الجسم المتصل الواحد له مادة
واحدة فاذا قسمناه استحال ان يبقى المادة على وحدتها بالضرورة فيحصل لكل
جزء مادة فان كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لان كل
حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد

لا نهاية لها بحسب قبول الانقسامات الغير المتناهية وللقائل ان يقول الوحدة
الشخصية والتعدد الذي يقابلها لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد
من الصورة وح نقول مادة كل جزء قديمة من حيث الذات ووحدتها المستفادة
من الصورة حادثة بحدوث الجزء فلا تستدعي مادة اخرى لان حدوث وحدة
الطارئة على المادة بسبب الصورة مسبوق بمادة المادة القديمة ولا يلزم التسلسل
واحتج الشيخ الرئيس على ان الجسم ليس بسيط مطلق بل مركب من الهيولى
والصورة فان الجسم متصل في نفسه قابل للانفصال والاتصال فاذن فيه
قوة الاتصال والانفصال والاتصال نفسه لا يكون فيه قوة الاتصال والانفصال
لان الشيء لا يقبل نفسه ولا ما ينافيه فلا بد من شيء آخر غير الاتصال فيه قوة
الاتصال والانفصال وهو الهيولى وقد اعترض صاحب الاشراق على هذه
الحجة من وجوه الاول انها مبنية على ان للجسم اتصالا في نفسه غير الاتصال
الذي هو من عوارض الكم وهو ممنوع وما قيل ان الشمعة يتبدل مقاديرها وتبقى
اتصالها فيكون لها في نفسها اتصال غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم فغير
مسلم فان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة يجتمع بها اجزاء كانت متفرقة
والمستديرة اذا طولت تفرق الاجزاء التي كانت متصلة فالاتصال انما
تبدل الثاني ان الاتصال المورد في الحجة هو الاتصال الذي يقابله الانفصال
وهو عرض والقابل هو الجسم وكيف لا يكون عرضا وهو يحدث ويبطل مع بقاء
ماهية الجسم فان كان وراء هذا الاتصال اتصال آخر جوهري فلقائل ان تقول
انه هو الجسم لا غير ولا يمكنكم ان تقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذي يبطله
الانفصال هو العارض لا الجوهري الثالث لانه اما ان يعني بالاتصال ما لا
يتصور ان يعقل الا بين الشيئين وهذا عرض يقابله الانفصال ولا يصلح ان معرم
يكون جزءا لامر جوهري محض واما ان يعني به ما لا يستدعي ان يكون بين شيئين
وهو في الجسم ويكون اصطلاحا آخر غير ما يعنيه الكافة وهو الامتداد ولا يكون
الانفصال مقابلا له بل ذلك الامتداد هو الجسم وهو القابل للانفصال والاتصال
الذي يقابله وللقائل ان يقول على الوجه الاول ان الاتصال الذي هو
من اجزاء الجسم هو الامتداد وبقاء الامتداد الوحداني في الشمعة مع التبدل في
المقادير يدل على مغايرة للمقادير واما قوله ان الشمعة الطويلة اذا جعلت

مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة فباطل لان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل
حتى صارت تجتمع بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد وحداني باق ما لم يطرأ عليه
التفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل
عند عدمه وعلى الوجه الثاني انا نختار ان للجسم اتصالا آخر وراء هذا الاتصال
العرضي وهو جوهري واما قوله انه هو الجسم لا غير قلنا لا يجوز ان يكون هو الجسم
بل الجسم مركب منه ومن غيره لان الجسم فيه قوة الانفصال وما فيه قوة الانفصال
يبقى بعينه بعد طريان الانفصال وهذا الامتداد الجوهري الوحداني لا يبقى
بعد طريان الانفصال بل عدم ووجد امتدادان آخران فلا يكون قابلا للانفصال
فهو لا يكون بعينه باقيا وموصوفا به فلا بد في الجسم من شيء آخر غير هذا الامتداد
فيه قوة الانفصال فان قيل الهيولى الواحدة ايضا لا تبقى بعد طريان الانفصال
ووجد هيوليان اخريان فلا يكون فيه قوة الانفصال اجيب بان الهيولى من
حيث هي قابلة للانفصال لا من حيث هي واحدة فقوة الانفصال في الهيولى
من حيث هي لا من حيث هي واحدة فان قيل الهيولى الواحدة ايضا لا تبقى بعد
طريان الانفصال ووجد هيوليان اخريان لم لا يجوز ان يكون الامتداد ايضا
من حيث هو قابلا للانفصال لا من حيث هو واحد اجيب بان الوحدة والتعدد
للامتداد بالذات وللهيولى بالعرض فيمتنع ان يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد
ويبقى ذات ذلك الامتداد لانه اذا طرأ الانفصال زال الوحدة اللازمة
لذلك الامتداد فيرتفع ذات الامتداد ضرورة ارتفاع لازمه بخلاف
الهيولى فانه اذا طرأ الانفصال زال وحدتها العرضية لم يرتفع ذات الهيولى
بل عرض لها التعدد وانما لم يرتفع ذات الهيولى بارتفاع الوحدة لان الوحدة
ليست بلازمة لها وعلى الثالث انا نعني بالاتصال غير ما يعقل بين الشيئين
وهو الامتداد قوله والانفصال لا يكون مقابلا له قلنا الانفصال كما يكون
مقابلا للاتصال المعقول بين الامرين يكون مقابلا للاتصال الجوهري
الذي هو الامتداد فالانفصال الذي يكون مقابلا للامتداد هو رفع
ذلك الامتداد عما من شانه ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى ورفع
ذلك الهيولى يستلزم حدوث امتدادين آخرين واما قوله الامتداد هو
الجسم وهو قابل للاتصال والانفصال فقد عرفت ما فيه

الامتداد وعنها صح

ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق فلو تعددا متى د
مكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده وكذا الشكل والطبيعي هو
الكرة قوله لما فرغ من بيان حقيقة الجسم اراد ان يشير الى بعض
احواله الكلية وانما خص المكان والشكل بالذكر لان المكان مختلف في
الاجسام والشكل متشابه وسائر الاحوال يمكن ان تتبدل لانها متشابهة
او مختلفة فقال ولكل جسم سواء كانت بسيطا او مركبا مكان طبيعي لانك
تعلم انه اذا خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من مكان
معين يطلبه عند الخروج عنه على اقرب الطرق وهذا هو المراد بكونه طبيعيا
وانما جعل الحكم كليا لان مذهبه ان المكان هو البعد لا السطح كما سيجي فيكون
على هذا كل جسم في مكان حتى المحدد للجهات ولا يجوز ان يكون المكان الطبيعي •
لكل جسم الا واحدا لانه لو تعدد المكان الطبيعي يلزم ان لا يكون المكان الطبيعي
مكانا طبيعيا واشار بقوله فلو تعددا الي الملازمة والتالي بطلانه بيان
الملازمة انه لو تعدد فلو خلي الجسم وطباعه فلا يخلو اما ان يحصل في احدهما اولا
فان كان الثاني لم يكونا طبيعيين وان حصل في احدهما فلا يخلو اما ان يكون حاصلا
في الآخر اولا والاول محال والا يلزم ان يكون جسم واحد في مكانين وهو
الاستحالة بالضرورة والثاني لا يخلو اما ان يطلب الآخر اولا فان كان كالاول
يكون الثاني هو الطبيعي لا الاول وان كان الثاني فبالعكس والمركب ان
غلب احد اجزائه فمكانه مكان الغالب من اجزائه وان لم يغلب احد اجزائه فان كان
فيه الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة هي الغالبة على الباقية فمكانه هو ما
تقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك اذا غالب فيه مطلقا فان لم يغلب فيه اجزاء
لهذه الصفة فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه اذ لو مال الي واحد من تلك
الامكنة المتساوية بالنسبة اليه لكان ذلك تخصيصا من غير مخصص قوله وكذا
الشكل لكل جسم شكل طبيعي على الوجه الذي ذكر والشكل هيئة ما احاط به
حد او حدود من جهة الاحاطة والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان المقتضي
لشكله الطبيعة وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتاثير
الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا
والا لاختلفت آثاره ولا ضبط ان يقال لاشكال المركبات لانها تختلف بحسب

٧٨

اختلاف التراكيب الحاصلة والمصنف عمم الحكم بالنسبة الي جميع الاجسام فقال
الشكل الطبيعي هو الكرة وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الشكل الطبيعي للمركب
غير الكري قوله والمعقول من المكان البعد فان الامارات
تساعد عليه واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساوقه
ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد
المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة ولو كان المكان سطحا لتفاوتت
الاحكام ولم يتم المكان قوله المكان موجود لانه مشار اليه ومقصد
للمتحرك وكل ما هو كذلك فهو موجود وهو لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه لانه يسكن
فيه الجسم وينتقل بالحركة عنه واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا
فيه فهو اما سطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او بعد
يساوي البعد القائم بالجسم ويشغله بالحصول فيه واختار المصنف الثاني فقال
المعقول من المكان البعد فان الامارات تساعد ان المكان هو البعد فان الناس
يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول ويفارق ويحصل
الهواء في ذلك البعد بعينه وايضا اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا
غير موجود في الاناء لزم ان يكون البعد الثابت بين اطرافه موجودا وذلك ايضا | وذلك
موجود عند ما يكون هذا موجودا معه وايضا كون الجسم في مكان ليس بسطحه
بل بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه الجسم بحجمه مساويا له فيكون بعدا ولان
المكان مساو للمتمكن والمتمكن ذو ثلثة اقطار فالمكان ذو ثلثة اقطار وايضا
ان الناس كلهم يقولون المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون
ان السطح يكون فارغا وقد يكون ممتلئا قوله واعلم ان البعد منه ملاق الي
قوله ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن دليل القائلين بان المكان هو
السطح على ان المكان ليس بعد تقرير الدليل ان المكان لو كان هو البعد
فذلك البعد لا يخلو اما ان يكون موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون
موجودا فان لم يكن موجودا معه فيلزم ان لا يكون مع المتمكن في المكان مكان
لان المكان هو هذا البعد الذي لم يكن موجودا مع المتمكن وان كان موجودا
فلا يخلو اما ان يكون له وجود غير وجود بعد المحوي او لا يكون له وجود غيره بل يتحد
به فيصير هو هو فان كان الثاني فليس هناك بعد الا بعد الجسم المحوي ولذلك

هو ال
عدم

اذا حصل فيه جسم آخر لا يكون هناك بعد الا بعد ذلك الجسم الآخر فلا يكون البعد
الذي فرضناه انه مكان موجودا وان كان الاول فهناك بعد بين اطراف الحاوي
غير ذلك البعد لكن البعد الشخصي الذي بين هذين الشيئين سواء هذا
الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحد هو المشار اليه فكل ما بين هذا الطرف
وهذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين وكل ما هو هذا البعد الذي
الطرفين المحدودين فهو لا محالة واحد شخصي لا غير فيكون كل ما بين هذا الطرف
وهذا الطرف بعدا شخصيا واحدا ليس بعدا وبعدا آخر بل يكون واحدا واذا كان
كذلك لم يكن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد للجسم وبعد آخر لكن البعد الذي للجسم
بين الطرفين موجود فالبعد الآخر ليس بموجود تقرير الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين
بعد قائم بالمادة ملاق لها وبعد غير ملاق للمادة بل مفارق عنها والاول اعني
البعد القائم بالمادة يمانع مساويه اعني بعدا آخر مقارنا للمادة وبالجملة فلا عام
لامتناع التداخل بين هذين البعدين الملاقيين للمادة والثاني اعني البعد المجرد
الذي لا يقوم بالمادة تحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث تنطبق
على بعد المتمكن وعمقه وهو مكان الجسم الذي يداخله ولا امتناع في تداخل
مثل هذا البعد في بعد الجسم المتمكن لخلوه عن المادة وفي هذا الجواب نظر
لانا نعلم بالضرورة ان الابعاد لذاتها تمتنع عن التداخل لا بسبب الهيولى
ولا بسبب الصور والاعراض فان الصور والاعراض لو لم يكن وفرض البعد موجودا
كان ممتنع التداخل والهيولى لو لم يكن ذات وضع لم يتصور فيها امتناع التداخل
وعند كونها ذات وضع يمتنع عن التداخل لعرض بسبب البعد الذي يعرض
لها فيعرض بسببه التجزي والانقسام فيكون استعداد الهيولى لان يحل عليها امتناع
التداخل اثر لحقه من البعد فالبعد هو السبب في حمل هذا عليها قوله ولو كان
المكان سطحا لتضادت الاحكام هذا دليل على ان المكان ليس بسطح الحاوي
تقريره لو كان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي احكام الجسم الواحد في
حالة واحدة والتالي باطل بيان الملازمة ان المكان لو كان سطحا يلتقي بسطح
المحوي يلزم ان يكون الطائر الواقف في الهواء الذي تبدل عليه المكان
ساكنا متحركا معا لان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر والطائر على تقدير تبدل
الهواء عليه يكون مفارقا من سطح الى سطح فيكون متحركا ويكون ساكنا لانه واقف

وهو مكان وبعد آخر في المكان
وهو ايضا بين اطراف الحاوي م

لتضادت صح

ولقائل

ولقائل ان يقول الحركة هي ان ينتقل المتحرك من سطح الى سطح لا ان يفارق
عن المتحرك سطح ويتصل به سطح آخر فعلى هذا يكون الساكن بالنسبة الى الطائر
والحركة بالنسبة الى مكانه فلا يكون جسم واحد متحركا وساكنا معا واعلم ان القول
بالابعاد يستدعي ان يكون كل جسم في مكان والقول بالسطح يستدعي ان
يكون من الاجسام ما لا مكان له واليه اشار بقوله ولم يعم المكان مع ان العلماء و
العقلاء حكموا باحتياج كل جسم الى مكان فيكون القول بالابعاد مطابقا لما
حكم به العقلاء **قال** فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل والا
لساوت حركة المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل نسبته زمانيهما
اقول القائلون بان المكان هو البعد على مذهبين منهم من يحيل
ان يكون هذا البعد يبقى فارغا لا مالىء له ولا يتخلى عن مالىء الا عند لحوق
مالىء آخر ومنهم من لا يحيل ذلك بل يجوز ان يكون هذا البعد خاليا تارة
ومملوا تارة وهم اصحاب الخلاء واختار المصنف المذهب الاول واحتج على
بطلان المذهب الثاني فقال فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل
لانه لو صح خلوه عن شاغل لساوت حركة الجسم الذي لا يكون له معاوق حركة
الجسم الذي له معاوق والتالي باطل اما الملازمة فتتوقف بيانها على تقديم
مقدمة وهي انه كلما كانت المسافة التي كانت الحركة فيها ارق كان قطعها
اسرع وكلما كانت اغلظ كان قطعها ابطأ والسبب فيه الاقتدار على مقاومة
الدافع الخارق والعجز عنه فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق
والغليظ بخلافه والرقة والغلظ تختلف في الزيادة والنقصان فكلما زاد
الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطوء فيكون المتحرك يختلف
سرعة وبطوءا بحسب اختلاف المقاومة اذا عرفت ذلك فنقول لو ثبت الخلاء
فاذا تحرك الجسم فيه بقوة ما فلا بد اما ان يقطعه بالحركة في زمان او لا في زمان
والثاني ممتنع لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فتعين الاول فلو فرضنا
ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء مقاوم يساوي مقدار مسافته مسافة
الخلاء الذي وقع فيه الحركة الاولى فلا بد وان تكون تلك الحركة ابطأ فيكون
في زمان اكثر ويكون لزمان الحركة الاولى نسبة الى زمان الحركة في الملاء المعاوق
ولتكن تلك النسبة العشر مثلا فلو فرضنا ان تحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء

نسبة معاوقة الى معاوقة الملاء الاول كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة
المعاوق الاول فيكون زمان حركة المعاوق الثانية مثل زمان عديم المعاوق حركة
فيكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق وقد اعترض عليه بانه انما يلزم
ان يكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق ان لو كان استحقاق الحركة للزمان
لاجل العائق لا لذاتها وهو ممنوع فان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب
المعاوق يصير ذلك الزمان اكثر ولا يكون الزمان كله بازاء المعاوقة حتى
يلزم ان يكون زمان المعاوق الذي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الاولى
العشر عشر زمان المعاوق الاول ويلزم منه ان يكون مثل زمان عديم المعاوق
ويمكن ان يقال ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان اصلا لان الحركة
يمتنع ان توجد الا على حد ما من السرعة والبطوء فهي مجردة غير موجودة وما
لا وجود له لا تستدعي شيئا اصلا فاستدعاء الحركة الزمان انما هو بحسب
السرعة والبطوء واختلاف السرعة والبطوء في الحركة الطبيعية والقسرية
انما هو بحسب اختلاف المعاوقة فلو لم يكن معاوقة لكان الطبيعة او القاسر
يقتضي ان يحرك على اسرع حد بحيث لا يكون حد اسرع من ذلك الحد ولو كان
كذلك لكان الحركة لا في زمان فلو فرضنا جسما عديم المعاوق يلزم ان يكون
حركته في زمان بسيط اذ تقطع نصف المسافة قبل قطع كلها وان لا يكون في
زمان بسبب انه عديم المعاوق ومن الدلائل الدالة على امتناع الخلاء ان
ما بين الاجسام الغير المتلاقية لا يخلو اما ان لا يكون شيئا او يكون شيئا والاول
باطل لانه قابل للزيادة والنقصان والمساواة واللامساواة وكل ما هو قابل
لها لا يكون لا شيئا بل يكون كما وهو مطابق للحركة فيكون كما متصلا فيكون
مقدارا والمقدار يمتنع ان يتجرد عن المادة لان طبيعته ان كانت مستغنية عن
المادة بحيث وجدت كانت مستغنية عن المادة وليس كذلك لان مقدار
الجسم يستحيل ان يوجد بدون المادة وان كانت محتاجا امتنع ان يوجد بدون
المادة فاستحال ان يتجرد المقدار عن المادة فيكون ملاء لا خلاء فقد فرض
خلافه هف قيل ان المقدار الجسماني يخالف للمقدار المكاني من حيث
الحقيقة لان المقدار الجسماني يحتاج الى المقدار المكاني من غير عكس لامتناع
الدور فجاز الاستغناء الثاني عن المادة دون الاول والجواب ان

للمقدا

ان المقدار منقسم الى الخط والسطح والجسم التعليمي وكل واحد منها طبيعة
نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول اذ لم يكن العقل في
تحصيلها محتاجا الى شيء يلحقها بل يستقل في العقل حقائقها من غير ان يلحقها
شيء واذا كانت كذلك لم يكن مختلفة في التجرد وعدمه قال والجهة
طرف للامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة وهي من ذوات
الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل
وما عداهما غير متناه اقول لما كان الجهة مناسبة للمكان ولهذا اشتبه
احدهما بالآخر اشار عقيبا للفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة والجهة طرف
للامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة لانها لو كانت منقسمة واذا
وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان
يقال انه يتحرك بعد الى الجهة فيكون الجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما
وصل هو الجهة لا جزء الجهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة
لا عنه او اليه اجيب بان الحركة الى الشيء المنقسم اما عن جهة او الى جهة و
يعود القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة والجهة
من ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه وكل ما هو مقصد المتحرك
بالحصول فيه فهو ذو وضع لان المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ولان الجهة مشار اليها
اشارة حسية وكل مشار اليه اشارة حسية فهو ذو وضع قوله للحصول فيها اشارة الى
جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصود بالحركة يجب ان يكون
موجودا فان البياض مقصود بالحركة من السواد اليه وهو غير موجود تقرير الجواب
انا ندعي ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه لا بالتحصيل يكون موجودا والحركة
من السواد الى البياض يقصد بها تحصيل البياض لا الحصول المتحرك فيه والجهة على قسمين
قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو
ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة
طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف
منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق ولنذكر دليلا على تحدد الجهات
فنقول الجهتان الواقعتان بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما و
يحددهما لما عرفت ان الجهة حد والحد لا يتقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير

ملزم

معينة ومتحددة ولما كان الجهة ذات وضع تكون بالضرورة وضعها في ذلك
المحدد ولا يجوز ان يكون وضعها في خلا لاستاع وجوده ولا في ملاء متشابه
بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخري لعدم اولوية
بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخري مخالفة لها بالطبع فيتعين
ان يكون الشي مختلف خارج مما تشابه وذلك الشي لا محالة يكون جسما او جسمانيا
لوجوب كونه ذا وضع وعلي التقديرين لابد من الجسم وذلك الجسم اما واحدا
او اكثر من واحد فان كان واحدا فاما ان تتحدد به جهتان من حيث هو واحد
او لا من حيث هو واحد فهذه ثلثة اقسام الاول وهو ان يكون المحدد جسما واحدا
من حيث هو واحد غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع لابد وان يكونا طرفي
امتداد الجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فيمتنع ان يحدد
ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فاذن المحدد اما جسم لا من
حيث هو واحد او اكثر من جسم والثاني باطل لان التحدد بجسمين لا يخ اما ان يكون
علي سبيل احاطة احدهما بالاخر او علي سبيل المباينة والاول يقتضي ان يكون وقوع
المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين بالقرب
الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا
القسم يرجع الي القسم الذي يكون المحدد فيه جسما واحدا لا من حيث هو واحد
والثاني وهو ان يكون التحدد بجسمين متباينين باطل لان كل واحد من الجسمين
لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا تتحدد الجهتان بكل منهما
وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين مما ثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد
لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني الفوق
بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز ⁂ الفصل
الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد
غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة
وتشتمل علي افلاك تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون وتشتمل
علي سبعة سيارة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت ⁂ الاجسام تنقسم
الي فلكية وعنصرية والفلكية اما افلاك او كواكب والافلاك طريق اثباتها الاستدلال
بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الي جسم

يتحرك بالذات وتحرك ما يتعلق عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات
الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام
علي اجرامها والطريق الي معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لاغير اما الافلاك
اما كلية يظهر منها حركة واحدة بسيطة او مركبة وجزئية ينفصل الكلية اليها والافلاك
الكلية التي اثبتها المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي
محدب المحوي ومراكز الجميع مركز الارض واحدها غير مكوكب محيط بالجميع
يحرك الكل بالحركة اليومية يسمي الفلك الاعظم والفلك الاطلس وتحته فلك
الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الي المشرق ويسمي فلك البروج ايضا
ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس علي راي ثم فلك
الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة يسمي ممثلات بفلك البروج
واما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السيارة
سوي الشمس يشتمل علي فلك تدوير غير محيط بالارض مركوز في ثخن الخارج المركز
يماس محدبه سطحيه علي نقطتين يسمي ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما
حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض منفصل عن الممثل
يماس محدبا محدبه ومقعرا مقعره علي نقطتين يسمي الابعد عن الارض اوجا والاقرب
منه حضيضا واما الشمس فانها يكفي فيها باحد الفلكين اعني خارج المركز او
التدوير من غير رجحان احدهما علي الاخر لكن بطليموس راي اثبات الخارج
لها اولي وقد اثبتوا لعطارد فلكا اخر ايضا خارج المركز فله فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل علي احدهما اشتمال ساير الممثلات علي امثالها وهو المسمي
بالمدير ويشتمل المدير علي الثاني اشتمال المثل عليه وهو المسمي بالحامل لفلك
التدوير والقمر قد اثبتوا له فلكا اخر مشتملا علي فلكية خارج المركز والتدوير
ويسمي ذلك الفلك بالمائل ومثل للقمر محيط بالمائل ويسمي مثله بفلك الجوزهر
فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين ثمانية منها موافقة المراكز لمركز الارض
وثمانية خارجة المراكز وثمانية افلاك تداوير يتحرك فلك الاعلي بالحركة الاولي اليومية
السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك
ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر

اتمام

فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل في
فلك على الترتيب الذي ذكرنا ومن السيارة خمسة متحيرة وهي ما خلا الشمس
والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون
لو كنا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان تكون في افلاك
كثيرة قال والكل بسائط خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية
والوان منها شفافة اقول لما فرغ عن ذكر عدد الافلاك اراد ان
يشير الى بعض احوالها فقال الافلاك كلها بسائط لان فيها ميلا مستديرا
لاستحالة وجود الحركة بدون الميل وليس بقسري والا لكانت حركاتها
على وفق القاسر فتتوافق في السرعة والبطوء والجهة وليس كذلك
فيكون في طباعها ميل مستدير فيمتنع ان يكون في طباعها ميل مستقيم
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه لا يقال
الطبيعة الواحدة قد تقتضي امرين مختلفين باعتبارين كالجسم البسيط الذي
فيه ميل مستقيم فان طبيعته واحدة قد تقتضي الحركة عند خروجه عن المكان
الطبيعي وتقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي جسم ميلا
مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى لانا نقول
اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد بعينه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو
استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان حاصلا في المكان الطبيعي فهو يستلزم
سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة وان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم
حركة لتحصله فهو اذن ليس شيئا غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة
فهو مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن الآخر
وقد يوجد معه واذا لم يكن في طباعه ميل مستقيم استحال ان تتحرك بالحركة المستقيمة
فلا يكون مركبة من اجسام مختلفة الطباع لانها لو كانت منها لكانت بسائطها
قابلة للاجتماع فيصح عليها الانفصال فيصح عليها الحركة المستقيمة وقد بينا انها
ممتنع فيكون ~~قابلة للاجتماع فيصح عليها الانفصال~~ بسائط وتكون خالية عن الكيفيات
الفعلية اي الحرارة والبرودة وما ينسب اليها والا لكان فيها ميل صاعد او هابط
فلم تكن قابلة للحركة المستقيمة وكذلك تكون خالية عن الكيفيات الانفعالية

اي الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليها والا لكانت قابلة للخرق والالتيام
والانفصال والاتصال فتكون قابلة للحركة المستقيمة وتكون خالية عن الوانها
من الخفة والثقل والتخلخل والتكاثف لعين ما ذكرنا وتكون شفافة لانها
لا تحجب ما وراءها ولا يكون قابلة للكون والفساد والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة
واصول هذه المسائل ستبين في مواضع تليق بها قال واما
العناصر فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد عددها من
ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اقول لما فرغ عن الفلكيات
اراد ان يشير الى العناصر واحوالها فبدا بالعناصر لتقدمها على المركبات
بالطبع فقال واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض
واستفيد حصرها في هذه الاربعة من انتساب الكيفيات الاربع الفعلية والانفعالية
اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اليها بحسب الازدواجات الممكنة بيان
ذلك ان العنصريات نجد فيها قوى متهيئة نحو الفعل اي كيفيات تجعل موضوعاتها
معدة للتاثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح وقوى
متهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء اي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتاثر
عن الغير بحسب السرعة او البطوء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير
ذلك ثم فتشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة
والمتوسطة التي تستبرد بالقياس الى الحار وتستسخن بالقياس الى البارد فانا
وجدنا جسما خاليا عن اللون وجسما خاليا عن الطعم ولم نجد جسما خاليا عن
الحرارة والبرودة او المتوسطة وكذلك فتشناها فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات
الانفعالية الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر
البسيطة لا تخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين اي الحرارة والبرودة ولا عن
احدى الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات
الممكنة الناشئة عن هذه الاربعة لا تزيد على اربعة الحرارة مع اليبوسة الحرارة مع
الرطوبة والبرودة مع الرطوبة والبرودة مع اليبوسة كانت البسائط الموضوعة
لهذه المزدوجات اربعة موضوع الحرارة واليبوسة وموضوع الحرارة والرطوبة
وهو الهواء وموضوع البرودة والرطوبة وهو الماء وموضوع البرودة واليبوسة
وهي الارض والدليل على انها كرات هو انها بسائط وقد علمنا ان الشكل الذي

وهو النار وهو

الذي يقتضيه البسيط هو الكرة **قال** وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة فوقه علي احالة المركب اليها والهواء حار رطب شفاف اربع طبقات والماء بارد رطب شفاف محيط بثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات **اقول** كل واحد من العناصر الاربعة ينقلب الى الآخر بان يخلع صورة ويلبس الاخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الملاصق بلا وسط كانقلاب الارض ماء وبالعكس وانقلاب الهواء ماء وبالعكس وانقلاب الهواء نارا وبالعكس والانقلاب الى غير الملاصق بوسط او وسائط اما الانقلاب الى غير الملاصق بوسط كانقلاب النار ماء بوساطة الهواء وبالعكس وانقلاب الهواء ارضا وبالعكس واما الانقلاب الى غير الملاصق بوسائط كانقلاب النار الى الارض بوساطة الهواء ثم الماء وبالعكس والذي يدل على هذه الانقلابات المشاهدة اما صيرورة النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرويت ولاحرقت ما قابلها علي بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما صيرورة الهواء نارا فعند الحاح النفخ علي الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد كما يشاهد ذلك من يباشره واما انقلاب الهواء ماء فان الطاس المكبوب علي الجمد يركبه ندى كلما يحته حدث بعد اخرى ولا يكون ذلك بالرشح اذ الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالرشح لكان من الماء الحار اولي لانه اقبل للرشح والصعود ولا يكون ذلك بموجود في الهواء فنزل الى الطاس لان الهواء اللطيف به لا يمكن ان يشتمل علي اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا سيما مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء للزم اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد مسحه من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الاناء بحالة الاولى واما سايقها فيكون حدوثه كل مرة انقص ناقصا كان قبلها واما تراخي زمن حدوثها فيكون بين حدوثه من زمان اطول مما بين حدوثه قبلها لتباعدها عن الاناء وهذا كله علي خلاف الواقع قيل

علي ذلك ان كان برودة الاناء مستقصية لفساد الهواء المحيط بالاناء للزم ان يصير الهواء المحيط بتلك الماء ماء بسبب برودة الماء ولذلك الهواء المحيط بذلك الى ان يجري الماء جريانا والمشاهدة يكذبه فعلم ان الهواء لم يصر ماء بل حصل من اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكثفه بالكيفيات الغريبة وعند التكيف يشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة علي المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء لكونه لشدة برده يفسد الهواء المحيط بها والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء اللطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام علي سطح الاناء ماء فاذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء بحيث يتلطف بالكلية واما صيرورة الماء ارضا فعند انجماد المياه الجارية التي تترسب بحيث يصير حجارة صلدة واما صيرورة الارض ماء فعند ما يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير وذلك بان يصير اولا املاحا اما بالاحراق او بالسحق ثم يذاب بالماء ولما بين الانقلاب بغير الوسط يعلم امكان الانقلاب بوسط او وسائط وهذه الانقلابات دالة علي ان هيولى العناصر مشتركة ولما اشار الى الانقلابات اشار الى مقتضى طبع كل من العناصر الاربعة فقال النار حارة يابسة اما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة لما يكتنف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افنار الرطوبة للتلطيف والتضعيف لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل سهلة الترك له وفيه نظر لان التي تكون كذلك هي التي عندنا فيجوز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها يبس اذا قيست الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس في الاشارات علي يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا خمدت وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل علي انها يابسة وهذا

انما يستقيم ان لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي يقذفها
السحاب الصاعق فتولد من النار لكن فيه نظر لان الشيخ قال في بعض
اقواله ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض
المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم يكن ساترة لما ورائها من الكواكب
وايضا كلما كانت اقوي كان لونها اقل ولذلك اصول الشعل وحيث
النار قوية وهي شفافة لا تقع لها ظل والنار متحركة بالتبعية اي لمشايعة
الفلك لا تاري السهب متحركة نحو المغرب وتلك الحركة بسبب حركة كرة النار
وفيه نظر فان الشهب نري تتحرك حركات مختلفة تارة من جهة المشرق وتارة
من جهة المغرب وتارة الي الجنوب وتارة الي الشمال وما قيل ان السطح المقعر
لفلك القمر مماس للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر اشتغل المتمكن فيه بالعرض
كما للسفينة فضعيف والا لزم ان تتحرك كرة الهواء والماء والارض والنار
ذات طبقة واحدة لانها قوية علي احالة ما يا ردها الي النارية فلا يوجد فيه
مكانها غيرها والنار قوية علي احالة المركب الي جوهرها ومكانها الطبيعي ان
يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء ومماسا لمقعر فلك القمر والهواء حار
رطب اما حرارة فبالنسبة الي الماء واما بالنسبة الي النار فلا يكون شديد الحرارة
البارد الذي يدل علي حرارة الهواء بالنسبة الي الماء ان الماء يشبه به بصيرورته
بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه
والهواء المجاور لا بدانا اذا احس ببرودته لانه يمتزج بالابخرة واختلط به من
الماء واما رطوبة الهواء اعني كونه ذا كيفية يقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة
فظ والهواء شفاف اذ لا يحجب ما وراءه وهو مشمول للنار شامل للارض
والماء وله اربع طبقات الطبقة الاولي الهواء المجاور للارض المتسخن بمجاورة
الارض المتسخنة بشعاع الشمس وهي غاية حارة والبخار هو المتحلل الرطب
وهو اجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء الطبقة
الثانية الهواء المتباعد عن الارض الذي انقطع عنه تاثير الشعاع لبعده
عن الارض وهي غاية باردة ويقال لها الطبقة الزمهريرية والطبقة الثالثة
هواء اقرب من المحوضة او محض والطبقة الرابعة طبقة دخانية فان البخار
وان صعد في الهواء لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لانه اخف حركة واقوي

نفوذا لشدة الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس وهو اجزاء ارضية صغار
اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها والماء بارد رطب شفاف وهو محيط بثلاثة
ارباع الارض وهو طبقة واحدة وهو والارض بمنزلة كرة واحدة والارض باردة
يابسة اما يبوستها فظ واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم يمنعها سبب
غريب ظهر منها برد محسوس وهي ساكنة وما قيل ان الارض تتحرك من المغرب
الي المشرق وشروق الكواكب وافولها انما هو بسبب حركة الارض حركة وضعية
فباطل لما قيل انها لو كانت متحركة كما زعموا وجب ان لا تقع الحجر المرمي في الهواء
علي استقامة علي موضعه الاول بل يجب ان يكون يقع في الجانب الغربي منه لتحرك
الارض بقدر مدة صعوده وهبوطه تدريجا الي جانب الشرق ولا لما قيل ايضا انها
لو كانت متحركة كما توهموا لوجب ان يكون الحركة لما ينفصل عن الارض كالسهم
والطائر الي جهة حركتها وهي الشرق ابطأ والي خلاف جهة حركتها وهو الغرب
اسرع لان المتصل بالارض من الهواء يمكن ان يشايعها بما يتصل به من السهم
والطائر والحجر كما يشايع الاثير الفلك بل لانها ذات ميل مستقيم فيمتنع ان تتحرك
علي الاستدارة بالطبع ويمتنع ايضا ان تتحرك الي سفل او علو والا لما وصل
الحجر المرمي اليها ان كانت سفلية ولما نزل الحجر المرمي الي فوق ان كانت سفلية
والارض في وسط الكل اي مركزها منطبق علي مركز الفلك الاعظم والذي يدل
علي ذلك ظهور النصف من فلك البروج دائما وتطابق اظلال الشمس في وقتي
طلوعها وغروبها عند كونها علي المدار الذي يساوي زمانا ظهوره وخفائه
علي خط واحد مستقيم او عند كونها في جزئين متقابلين من الدائرة التي
تقطعها بسيرها الخاص بها وانخساف القمر في مقاطرات الحقيقية والارض شفافة
اي الشفافية اغلب لانها وان لم يكن ارضية صرفة فالارضية غالبة فيها وللارض
ثلث طبقات طبقة تميل الي محوضة الارضية وبعضها طبقة مختلطة من الارضية
والمائية هو طين وطبقة منكشفة عن الماء جففتها الشمس وهو البر والجبل
وطبقات هذه العناصر الاربعة يشبه ان يكون غير موجودة علي محوضتها وصرافتها
وذلك لان قوي الاجرام السماوية منفذة فيها فتحدث في المنطبقات الباردة حرارة
تخالطها فتصير لذلك بخارية ودخانية فتختلط بها نارية وهوائية ويصعد الي العلويات
ايضا اجزاء مائية وادخنة ارضية فتخلطها بها فكاد ان يكون جميع المياه وجميع

علوه م

الامور مخلوطة ممزوجة ثم ان توهمت صرافة فنسبة ان تكون الجزء الناري
فانّ الا ان خشو الاجزاء لثقلها الا يبلغ ذلك الموضع بحركتها واذا بلغت فلانّها
قويّة على احالتها سريعا و[illegible] ان يكون باطن الارض القريب الي المركز على هذه
الصفة **قال** وامّا المركّبات فهذه الاربعة اسطقساتها
اقول اعلم انّ لهذه الاجسام الاربعة اعتبارات منها انّها يحصل
بنضدها عالم الكون والفساد وبهذا الاعتبار تسمّى اركانا ومنها انّها يتحلل
كلّ منها الي الغير وبهذا الاعتبار تسمّى اصول الكون والفساد ومنها انّها تنحلّ
المركّبات اليها وبهذا الاعتبار تسمّى عناصر ومنها انّها تتركّب المركّبات منها
ولهذا الاعتبار تسمّى اسطقسات والدليل على انّ المركّبات اسطقساتها هذه
الاربعة الاستقراء قبل النار غير موجودة في المركّبات لانّها لا تبرز عن الاثير
الّا بالقسر ولا قاسر هناك ولا سكون عن غيرها لانّ استعداد الجزء المخلوط بغير
النار لقبول الناريّة اضعف من استعداده لقبول غيرها اجيب بانّ المعدنيّات
التي تنحل وغيرها اذا صارت غالبة على سائر الاجزاء صيّر الاستعداد لقبول الناريّة
اقوي **قال** وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض وفعل الكيفيّة
في المادّة فينكسر صرافة كيفيّتها وتحصل كيفيّة متشابهة في الكلّ متوسّطة هي المزاج
مع حفظ صور البسائط **اقول** لا شكّ انّ المركّبات حادثة وذلك
لانّها تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها بكيفيّاتها وذلك لا يتمّ الّا بالحركة فيكون
وجوداتها مسبوقة بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة ولهذا قال و
هي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض والاسطقسات اذا امتزجت استحالت
في كيفيّاتها المتضادّة المسعّرة عن قواها بان يفعل كيفيّة كلّ منها في مادّة
الاخري فتنكسر صرافة كيفيّة الاخري فاستحالت في كيفيّاتها حتّى يحصل منها
كيفيّة متشابهة في الكلّ متوسّطة توسّطا ما وتلك الكيفيّة المتوسّطة هي المزاج
ولم تفسد صور البسائط واعلم انّ العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان يفعل كلّ واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك لانّ فعل كلّ
منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الي شيء آخر غالبا
مغلوبا معا وان كان فعله في الآخر متقدّما على انفعاله يلزم ان يكون الآخر
المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان

مغلوبا فاذن لا بدّ من ان يكون فعل كلّ منها في الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا
يجوز ان يكون من حيث المادّة فاعلا لانّ الهيولي من حيث هي هيولي قابلة (الفاعل صح)
والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
والكيفيّة هي المنكسرة لانّ الصورة انّما يكسر بواسطة الكيفيّة فيلزم ان يكون (لا يكون صح)
الكاسر منكسرا او المنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة كاسرا منكسرا لانّ مجموع
الصورة والكيفيّة يكون كاسرا والمجموع ايضا منكسرا والحقّ انّ الفاعل هي
الكيفيّة والمنفعل هي المادّة ولذلك يحصل المتوسّطة بين الحارّ والبارد
واذا امتزجا من غير حصول صورة تريحها فلا يلزم محال وقوله كيفيّة متشابهة اي
يكون تلك الكيفيّة متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله متوسّطة اي الكيفيّة
المتشابهة متوسّطة بين كيفيّات البسائط وقوله مع حفظ صور البسائط اشارة
الي بطلان قول من يقول انّ البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض (فنصيرها سولي واحدا وصورة واحدة ومن صورة صح)
خلعت صورها ولبست صورة واحدة متوسّطة بين صور العناصر او صورة
اخري من النوعيّات علي اختلاف الرأيين فانّ صور البسائط لو لم يكن
محفوظا لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد لانّ المزاج انّما يتصوّر عند بقاء
الممتزجات فالقول بالمزاج مبنيّ على الاستحالة في الكيف وقد انكرها طائفة من
المتقدّمين وهم اصحاب الخليط القائلون بانّه لا تغيّر في الكيفيّة وفي الصورة
ويزعمون انّ العناصر الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك
الطبائع ومن سائر الطبائع النوعيّة وانّما تسمّى بالغالب الظاهر منها ويعرض
لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحسّ
بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انّه حدث بل على انّه برز ويكمن فيها ما كان
بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم يزعمون
انّ الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا
فانّه انّما يسخن بنفوذ اجزاء ناريّة فيه من النار المجاورة له والمذهبان مشتركان
في انّ الماء لم يصر حارّا بل الحارّ اجزاء ناريّة خالطته ومفترقان بانّ احدهما
يري انّ النار برزت من داخل الماء والثاني انّها وردت عليه من خارج
والقول بالمزاج لا يمكن الّا بعد بطلان هذين المذهبين والذي يدلّ على
بطلان المذهب الاوّل انّ النار الكثيرة تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في

.٦٧٣١

ظاهر الجرو باطنه بالوحات كامنة فيها لاحرقتها فلا يبعد عقلك ان الجكم بكون
جميع اجزاء النارية المنفصلة عنها والباقية فيها والذي يدل على مطلان المذهب
الثاني حدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما تغلب عليه احد العناصر الثلثة
الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وملق
النحاس اليابس الصلب الذي تماسه مثل حمامة عنقه لحشنتر بالسير فان
المحكوك منهما تحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية فصل
ثم تختلف الامزجة في الاعتدال بحسب قربها وبعدها من الاعتدال مع عدم تناهيها
بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط وهي سعة اصول
المزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعدنيات والنباتات والحيوانات
بيان ذلك ان المركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له وتسمى معدنا وذو صورة
لا نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس و لا حركة ارادية لها تسمى نباتا وذو
صورة لا نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة وتسمى حيوانا
وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى متنوع هو صورة كالانسانية
وهو اول شئ يحل في المادة والى غير متنوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان
يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيوان
ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد
من هذه الثلثة جنس لانواع لا تحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشمل كل نوع
على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع
ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب
الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدإ والجواد المفارق فانه احدي الذات
متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور
المختلفة في الهيولى هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد
المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي
يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض
بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات
والمزاجات تختلف باختلاف التركيب ولما كان انقسام الاسطقسات غير
متناه كان امكان التراكيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك

الاختلافات

١٦٨

الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لاختلاف المركبات
فكان امكان اشخاص المركبات غير متناه وان كان لكل نوع مزاج له
عرض بين طرفين افراط وتفريط لو جاوز ذلك الطرف لم يكن ذلك النوع
لكن ذلك المزاج الذي يكون لذلك النوع والامزجة تسعة وذلك لان
مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل
والا فهو الغير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية
مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط
او البرودة فقط او اليبوسة فقط او خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يكون
في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة
والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال
ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل الحقيقي لا يمكن وجوده و
بقاؤه اذ لو كان له وجود فلا يخ اما ان يكون له ميل طبيعي الى مكان او لا
وكلا القسمين بط اما الثاني فظ لانه يمتنع وجود جسم لا ميل فيه الى مكان
واما الاول فلانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان فلا يخ اما ان يكون ذلك
المكان مكان البسائط او غيره والثاني بط اذ لا مكان للمركب غير مكان
البسائط والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب وكذا الاول لانه لو كان له ميل
طبيعي الى مكان احد البسائط يلزم الترجيح بلا مرجح ضرورة تساوي البسائط فيه
فلا يوجد المعتدل الحقيقي فالموجود من الامزجة ما هو خارج عن الاعتدال
وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من الاسطقسات بكمياتها وكيفياتها
القسط الذي يليق به والمعتدل بهذا المعنى موجود ايضا وهو ماخوذ من
العدل في القسمة والاول من التعادل وان لم يتوفر عليه ذلك يسمى خارجا
عن الاعتدال والخارج عن الاعتدال بهذا المعنى ايضا ثمانية لانه اما احر
مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او احر وارطب او احر وايبس او ابرد
وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود
منها الا ثمانية وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة فصل
الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام وتشترك الاجسام في وجوب
التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له صدة به عند مقايسة بمثله مع فرض

الواقع من الطرفين مشتمل على
الاقسام من الامزجة المختصة
بحسب انقسام الاسطقسات التي
وقع فيها هذا المزاج النوعي والاخص
في تلك الاشخاص عن حدي
المزاج م

احدهم

نقصانه عنه **اقول** لما ذكر في الفصل الثاني مباحث الاجسام واقسامها
وانجر البحث عنها الي البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام
الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب التناهي لانه يمتنع وجود بعد غير
متناه لان ما فرض لا تناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض
انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا
وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير
متناه اذا اتصف بالتناهي لما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه
وذلك بان يفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه ويفرض خطا آخر
بعد مبدا ذلك الخط بذراع متصل في الوهم خطان المفروض الاول والمفروض
الثاني ويكون الخط الثاني انقص من الخط الاول بذراع فنطبق الثاني علي
الاول فلا بد وان ينقطع الثاني ولا ينطبق علي الاول والا يلزم ان يكون
الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول
زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما
علي تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وما يورد علي هذا البرهان من الاعتراضات
فقد ذكر في امتناع التسلسل مع الجواب عنها **قال** ولحفظ النسبة
بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف التالي به **اقول**
هذا برهان آخر علي وجوب تناهي الابعاد تقريره ان الابعاد متناهية لان
النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة
بان يكون تزايد البعدين الضلعين بحيث تزايد الضلعين اي اذا كان طول
كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون
البعد بينهما عشرة اذرع وعلي هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين
الضلعين يجب ان يكون متناهيا والا لكان غير المتناهي محصورا بين حاصرين
وهو محال فيجب ان يكون الضلعان ايضا متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين
والبعد بينهما يتزايد بقدر ما يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه وقد قلنا انه يجب
ان يكون متناهيا هف واذا كانا متناهيين يلزم ان يكون الابعاد متناهية
والا يلزم من عدم تناهيها عدم تناهي الضلعين وقد بينا انه يجب تناهيهما
هف **قال** واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل علي الوحدة

موجود بعد غير متناه يكون محالا ح

اقول اختلفوا في ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية اي الجسم الصادق
علي جميع الاجسام حقيقة واحدة ام لا فذهب جمهور الحكماء الي ان
حقيقة الجسم في الجميع واحدة وخالفهم النظام واحتج المصنف علي ما ذهب
اليه جمهور الحكماء فقال اتحاد الحد الدال علي ماهية الجسم عند كل قوم
مع اختلاف الاقوال فيه وانتفاء القسمة في الحد دال علي الوحدة اي علي
ان حقيقة الجسم واحدة في الجميع فان المختلفات لا يمكن جمعها في حد واحد
من غير ان يقع فيه قسمة كقولنا الحيوان اما ناطق او صهال في حد الانسان
والفرس وانما قلنا ان حد الجسم واحد عند كل قوم لان عند الاوائل
لجميع الاجسام من حيث هي جسم حدا واحدا وهو قولنا انه الجوهر القابل للابعاد
الثلثة وعند المتكلمين لجميعها ايضا من حيث هي جسم حد واحد وهو الطويل
العريض العميق ولا قسمة في كل من الحدين واحتج النظام علي اختلافها باختلاف
خواصها والجواب ان اختلاف الخواص يستلزم اختلاف الانواع ولا اختلاف في
مفهوم الحد **قال** والضرورة قضت ببقائها **اقول** ذهب
الجمهور الي ان الاجسام باقية وخالفهم النظام وادعي الجمهور بان الضرورة
قضت ببقاء الاجسام وقيل ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه و
قيل انه قال باحتياج الاجسام الي المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الي انه
لا يقول ببقائها وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير
معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا تنتفي بطريان الضد ومذهبه ان
الاجسام تبقى عند الفناء فلا بد من القول بانها لا تبقى كما في الاعراض
قال ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة
كالهواء ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري **اقول**
يجوز خلو الاجسام عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان
والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات ونقل عن ابي
الحسن الاشعري خلافه واستدل علي ما نقل عنه بقياس اللون علي الكون
فانه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه و
بقياس ما قبل الاتصاف علي ما بعد الاتصاف فان العادة قد جرت بخلق
الالوان عقيب زوالها فلما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوه

دل
بعايس

باللون ح

عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس الاول لخلوه عن الجامع
والقياس الثاني بالفرق فان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على زمان
الصف وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق
والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف والاجسام
مرئية بتوسط اللون والضوء وليست بمرئية بذاتها من غير توسط شيء والالوان
الهواء وهذا الحكم ضروري لا حاجة له الى دليل قال والاجسام كلها
حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون
وكل منها حادث وتوقف وانا تناهي جزئياتها فلان وجود ما لا يتناهي
محال للتطبيق ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ووجب زيادة
المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص
والزائد ايضا والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية
فالاجسام حادثة اقول اعلم ان مسئلة حدوث الاجسام من
المسائل المعضلة التي تحيرت فيها الالباب فذهب اهل الملل من المسلمين
واليهود والنصارى والمجوس الى حدوثها وذهب جمهور الحكماء والدهرية
الى قدمها واحتج المصنف على حدوثها بالحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين
تقريرها ان الاجسام كلها حادثة لانها لا تخلو عن جزئيات حادثة متناهية
وكل ما هذا شانه يكون حادثا اما الصغرى فلان الاجسام لا تخلو عن الحركة
والسكون لان الجسم لا بد وان يكون له وضع خلا انه اما ان يكون باقيا
على ذلك الوضع او منتقلا عنه فان كان الاول يكون ساكنا وان كان الثاني
يكون متحركا وكل منهما حادث اما الحركة فلانها تقتضي المسبوقية بالغير والازلي
لا يكون مسبوقا بالغير اما الاولى فلان الحركة حقيقتها انها انتقال من حال الى حال
والانتقال من حالة الى اخرى لا بد وان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل
عنها فاذن حقيقة الحركة من حيث انها كذلك تقتضي المسبوقية بالغير واما
الثانية فظاهر لان القديم ما لا يسبقه غيره واما السكون فلانه لو كان قديما
امتنع زواله والتالي باطل اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا لذاته
امتنع زواله وان كان ممكنا واجبا لذاته افتقر اليه مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب
لذاته دفعا للتسلسل وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا والثاني

بط لان فعل المختار محدث لاستحالة القصد الى ايجاد الموجود والعدم ليس
بمحدث فتعين الاول وح ان لم يتوقف تاثيره فيه على شرط لزم من وجوب
ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان حادثا
عاد التقسيم في احتياجه وان كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط
امتناع زوال ذلك القديم واما بيان بطلان التالي فلانا نشاهد في
الفلكيات والعنصريات الحركة فثبت ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة
والسكون الحادثين واما بيان تناهي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود
ما لا يتناهي محال بالتطبيق بان نفرض جملة من جزئيات غير متناهية من احد الجانبين
متناهية من الجانب الآخر ونقص منها قدرا متناهيا ونطبقها في الوهم الطرف
المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة على مقابل كل
فرد من الافراد احدى الجملتين بازائه فرق المرئية من الجملة الاخرى فان لم
تقصر الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع
غيره وهو محال وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية في
الجانب الآخر والزائدة زادت عليها بمقدار متناه والزائد على المتناهي بمقدار
متناه يكون متناهيا فالكل متناه في الجانب الذي فرض انه غير متناه هف
قوله ولوصف اشارة الى دليل على تناهي الجزئيات الحادثة المترتبة تقريره ان
كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه
لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبر
الحوادث الماضية المبتدئة من الآن ترتب احديهما من حيث كل واحد منها سابق
والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار
متطابقتين في الوجود ووجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها
على المتصف بالاخرى اي يجب كون السوابق ازيد من اللواحق في الجانب الذي
وقع النزاع فيه فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع
السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه متناهية فيلزم ان يتناهى ما
فرض غير متناه هف واما بيان ان كل ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية فهو حادث
فلان الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لانه اما لا ينفك
عن الحوادث المتناهية لو كان قديما فلانه اما ان يكون في القدم منفكا عن

كهو لا مع غيره

انه هف

ورتباً بيلحوادث ... منفك
... والمسبوقية ...
... العلة والمعلول له
... كالحركة

لو كان ح

الحوادث اولا والثاني يلزم منه قدم الحوادث والاول يلزم منه خلاف المقدر
نبتت ان الاجسام حادثة والفلك لقائل ان يقول ان اردتم بقولكم
ان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير انها تقتضي ان تكون نوعها مسبوقا بالغير
فممنوع وان اردتم انها تقتضي ان يكون كل جزئي منها اذا وقع مسبوقا بالغير فمسلم
ولكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الجزئيات التي لا اول لها مسبوقا بالغير
حتى يلزم ان لا يكون قديمه فانه يجوز ان يكون كل جزئي من الجزئيات مسبوقا
بالغير ويكون مجموع الجزئيات التي لا اول لها لا يكون مسبوقا بالغير يعني انه لا يكون يجوز ان
مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات فان قيل ان ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة
من امر منقضي وجزء متحصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير ومنافية القدم
غير مسبوقية بالغير اجيب بان نوع الحركة باق مع الامور المنقضية والامور
الحاصلة ولم يدل دليل على ذلك ان النوع مسبوق بالعدم بل الدليل دل
على ان جزئياتها مسبوقة بالعدم فجاز ان تكون ماهية الحركة موصوفة بالدوام
واشخاصها لا يكون كذلك والمركب من امر منقضي ومن امر حصل يرجع الى اشخاصها
لا الى انواعها فاذن نوعها جاز ان يكون قديما وايضا لقائل ان يقول
لا نم ان السكون اذا توقف على شرط ممكن وعاد التقسيم فيه يلزم منه ح ولم
لا يجوز ان يكون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله لا الى اول لها واما ما قيل
في تناهي الحوادث منه تطرا اما التطبيق فلانه لا يقع الا في الوهم وذلك انما
يتصور لشرط الارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم وانما
قلنا ان التطبيق لا يقع الا في الوهم لان جزئيات الحركة لا يوجد معا في الخارج
فلا يقع التطبيق فيهما في الوجود والحاصل ان التطبيق انما يتم ان لو حصل
جملتان اما في الوهم او في الوجود وكلاهما منتف واما دعوى السبق واللحوق
في كل حادث فلانه ايضا يتوقف على حصول السوابق في الوهم او في الخارج
وهو غير متصور لما ذكرنا في التطبيق قال ولما استحال قيام
الاعراض الا بها ثبت حدوثها اقول لما فرغ من بيان حدوث الاجسام
اشار الى حدوث الاعراض الجسمانية ايضا وذلك لان الاعراض الجسمانية استحال
قيامها الا بالاجسام فيكون متوقفة على الاجسام الحادثة والمتوقف على
الحادث حادث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله

والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم والمادة منفية والقبلية التقدير
الزمان وقد سبق تحقيقه اقول لما بين حدوث الاجسام واعراضها
اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها تقرير الدليل الاول منها ان
الاجسام لو كانت حادثة لكان لها مؤثر فلا يخ اما ان يكون قديما او حادثا والثاني
لا يخ اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا والثاني بط والا لزم الدور او التسلسل
وكلاهما محالان فاذن لا بد وان يكون لها مؤثر قديم او حادث ينتهي الى مؤثر
قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر لا يخ اما ان يكون جميع
ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل اولا فان كان الاول فلا يخ
اما ان يجب مع حصوله حصول آثاره اولا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فلازم
قدم الاجسام معه مع انه هو المدعى واما الثاني لا يجب فمعنى وجوده مع عدم تلك
الآثار جايرا فلنفرض ذاته مع جميع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود ذلك
الآثار وتارة مع عدم تلك الآثار فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون
وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك
الاثر واما ان لا يتوقف فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية
وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذن كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا
في الازل ولكنا قد فرضناه حاصلا هف وان كان الثاني كان ذلك ترجيحا لاحد
طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو مح ولئن كان الثاني وهو ان
لا يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل فلا بد وان يتوقف
على حادث آخر فذلك الحادث لا بد له من مؤثر فننقل الكلام اليه ونقول لا يخ
اما ان ينتهي الى مؤثر قديم اولا فان كان الثاني يلزم الدور او التسلسل وان كان
الاول فننقل ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولا فان
كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ننقل الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل
في الحوادث لا الى اول لها وهو مح تقرير الجواب ان اختصاص حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه اذ لا وقت قبل ذلك الوقت فان الاوقات
التي يطلب فيها الترجح معدومة ولا تمايز لها الا في الوهم واحكام الوهم في
امثال ذلك غير مقبولة ووجود الزمان انما ابتدئ مع اول وجود العالم ولا
يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا ولقائل

ان نقول اذا لم يكن ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا
يكون ابتداء سائر الموجودات ممتنعا اما لذاته وح يلزم الانقلاب او لغيره
فيتوقف على انتفاء ذلك الغير فلا يكون كل ما لا بد منه في المؤثر به حاصلا و
التقدير بخلافه تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام ان كان موجبا
لذاته يلزم من قدمه قدم الاثر وان كان مختارا فلا بد له من غاية في الايجاد
فكان مستكملا بذلك الايجاد فكان ناقصا لذاته تقرير الجواب ان المختار
يرجح احد مقدوريه لا لامر ما فعلى هذا لا يكون لفعله غاية هذا على راي بعض
وعند بعض الغاية استكمال الفعل لا الفاعل وعند بعضهم ان الغاية هو نفس
الفاعل لانه تع انما يفعل لذاته ولانه فوق الكمال تقرير الدليل الثالث
ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي
محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا بل مقارنا
لها وهو المادة ثم ان كانت المادة حادثة افتقرت الى مادة اخرى ويلزم التسلسل
والا لزم قدم المادة ويلزم من قدم المادة قدم الصورة فيلزم قدم الجسم
على تقدير حدوثه هف تقرير الجواب انا بينا ان المادة منتفية وان الحادث
لا يسبقه مادة وقد عرفت ما فيه تقرير الدليل الرابع ان قبل كل حادث
حادث لا الى اول لها وهذا ينافي القول بحدوث العالم وانما قلنا ان قبل
كل حادث حادث لا الى اول لان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل
محدث فعدمه سابق على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان
العدم قد يكون قبل وقد يكون بعد والقبل لا يكون بعد وتلك القبلية صفة
ثبوتية فقبل اول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الاول فقبل كل
حادث حادث لا الى اول تقرير الجواب ان القبلية لا يستدعي الزمان
وقد مر تحقيقه وقد عرفت ما فيه واعلم ان كل حادث له علل اربع الفاعل
والغاية والمادة والصورة وهذه الدلائل الاربعة ماخوذة من هذه الاربع
الاول من العلة الفاعلية والثاني من الغائية والثالث من المادية والرابع
من الصورية **قال** الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل
فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة لقولهم الواحد لا يصدر
عنه امران ولا سبق للمشروط باللاحق في تاثيره او وجوده ولان الممتنعات

صلاحية التاثير عنه لان المؤثر مختار **اقول** لما فرغ من مباحث
الاجسام شرع في البحث عن الجواهر المجردة اعني العقول والنفوس اما العقل
وهو الجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فقد
انكره المتكلمون وقالوا لو وجد جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لشاركه
الباري في هذا المعنى فيلزم ان يكون ذات الباري مركبا من ما به المشترك
وما به الامتياز عنه وهو مح والجواب عنه ان المشاركة في العوارض لا سيما
في السلب لا تقتضي التركب في الذات والى هذا اشار بقوله اما العقل
فلم يثبت دليل على امتناعه ثم قال المصنف وادلة وجوده اي ادلة وجود
العقل مدخولة اي ضعيفة مزيفة منها ان الله تعالى واحد من جميع الجهات
فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد
الصادر عنه اولا جسما والا لصدر عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى و
الصورة وليس واحدة منهما علة للاخرى ولا واسطة مطلقة للاخرى والا
يلزم تقدم احديهما على الاخرى بالشخص وليس كذلك بل محتاجان معا
الى علة توجد كل واحدة منهما فلو كان الجسم هو المعلول الاول يلزم ان يصدر
عن الواحد الحقيقي امران وقد عرفت بطلان ذلك ولا يجوز ان يكون صورة
او نفسا لان كل واحدة منهما مشروطة بالمادة في فاعليتها اما الصورة فلان
فاعليتها موقوفة على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة واما النفس فلان
فعلها يتوقف على الآلة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول هو الصورة
او النفس لكانت سابقة في تاثيرها على المادة ضرورة كون المادة متاخرة عنها
ح لانها معلولة لها ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق
للمشروط في تاثيره على ما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله
ولا سبق للمشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق للمشروط هو الصورة او النفس
في تاثيرها على ما فرض لاحقا اعني المادة ولا يجوز ان يكون عرضا والا يلزم
ان يكون العرض موجودا قبل الجوهر لان المعلول الاول سابق على غيره وح
لا يسبق العرض على الجوهر اذ الجوهر شرط في وجود العرض والى هذا اشار
بقوله او وجوده اي لا سبق للمشروط هو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني
الجوهر ولا يجوز ان يكون المعلول الاول المادة لان المادة لو كانت هي المعلول

الاول لكان لها صلاحية التاثير لان المعلول الاول مؤثر فيما تحته والا لكن
المعلولة انتفت عنها صلاحية التاثير لان المادة هي القابلة فقط وما هو
قابل فقط لا يصلح للتاثير لان نسبة القبول الامكان الخاص ونسبة الفعل
الوجوب ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالقياس الى الواحد اخر له نسبة الوجوب
ونسبة الامكان والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنها اي
لا يبقى لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان ما انتفت عنه صلاحية التاثير
لو كان سابقا يلزم ان يكون مؤثرا بالنسبة الى ما بعده ويمتنع ان يكون ما
انتفت عنه صلاحية التاثير فاعلا وايضا لو كان الهيولى هي المعلول الاول
لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال فتعين ان يكون المعلول
الاول هو العقل لان المعلول الاول لا بد وان يكون ممكنا والممكن اما عرض
او جوهر والجواهر منحصرة في الخمسة وقد تبين امتناع ان يكون المعلول الاول
عرضا او واحدا من الجواهر الاربعة التي هي غير العقل فتعين ان يكون المعلول
الاول هو العقل هذا تقرير للدليل واما بيان ضعفه فلان الدليل لا يستعمل
مقدمات والمختار يجوز ان يتعدد آثاره وانما هذا بعد تسليم الاصول التي
بنوا عليها هذا الدليل قال وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة
المستلزمة للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا وقوة يوجب الانقطاع وغير
الممكن لا يتوقف على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع
المنازعة في امتناع طلب المحال اقول هذا دليل آخر على اثبات
العقول مع ما يرد عليه ولما كان هذا الدليل متوقفا على مقدمات لم تبين
في المتن احتجنا الى ان نورده على وجه يشتمل على جميع مقدماته بالفعل بحيث
لم يبق اشتباه تقرير الدليل ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي
تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض بحسب طبائعها التي
للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الوضع
والمحاذاة لشيء من طبائع الاجزاء المفروضة واجبا فالمعلول عنها جائزة وكذلك
النقل لا يتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال لما ستعرف فيجوز ان
يكون في طبائعها ميل ولم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طبائعها
الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الاجرام السماوية مبدأ ميل مستدير ووجود

مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط دل على انه يمتنع ان يصدر عنه عائق
عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عائق من
الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند الاجرام
السماوية ووجود الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها
ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي تتحرك بالاستدارة والحركة المستديرة
للاجرام السماوية ارادية لان الحركات اما قسرية او طبيعية او ارادية وذلك
لان مبدأها اما خارج عن المتحرك فتكون قسرية او غير خارج وحينئذ اما ان
تكون بدون شعور فتكون طبيعية او مع شعور فتكون ارادية ولا يجوز ان تكون
حركة الاستدارة للاجرام السماوية قسرية لان مبدأها طباعي لما عرفت ولا يجوز
ان تكون طبيعية لان كل ما يتوجه اليه بالحركة المستديرة تكون تركه المتوجه اليه
هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان تكون بحركة واحدة الميل بالطبع عما
يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له كاره
منه بالطبع ومن المحال ان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المتروك منه بالطبع مطلوبا
بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فتكون نفس الحركة
دائما مطلوبة بالطبع غير هارب عنها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات
الذاتية بل انما تطلب لغيرها فان المحرك الذي هو قار الذات لا يقتضي لذاته
ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته
لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل
لشيء آخر يحصل بها ويكون مقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة
ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي التادي
الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان تكون ارادية وحيث ان استدارة
حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادة المتحرك تستلزم التشبه
بالكامل اي التشبه بالذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل وذلك لان الارادة
تقتضي ان يكون للمريد المتحرك غرض من التحرك وذلك الغرض اما حسي او عقلي
وذلك لان الشيء اما ان يكون تصوره مانعا من وقوع الشركة او لا والاول
هو الحس والثاني هو العقل فان كان حسيا تكون الحركة صادرة عن تصور
حسي والصادر عن التصور الحسي تكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع

مناف فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافي هو الداعي
الغضبي والاغراض الحيوانية لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان يكون لداع شهواني
او غضبي لان الشهوة والغضب مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال
ملائم الى حال غير ملائم وبالعكس والاجرام السماوية لا تخرق ولا تتكون
ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا يستحيل لما عرفت فلا تتغير
الاجرام السماوية من حال ملائم الى حال آخر يخالفها فلا يكون لها شهوة ولا
غضب فلا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها امرا حسيا
فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا وذلك الامر العقلي اما ان يمكن حصوله بالحركة
او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة
عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال وانما قلنا التصور العقلي
لذات مجردة عن الغواشي الغريبة لما ستعرف ان التصور العقلي لا يمكن لغيرها
ولا بد ان يكون او يمكن حصوله بالحركة وذلك الغرض الممكن الحصول اما ان يكون
حصوله مظنونا او محققا والاول باطل لان الحركات واجبة الدوام فتبنى على
او واجب الدوام والمظنون لا يجب دوامه فتعين ان يكون حصوله محققا
وح اما ان يكون عائدا الى السافل اي العالم العنصري او الى نفسها او الى
امر اعلى منها والاول والثالث محالان والا يلزم استكمال الكامل بالناقص
فتعين ان يكون الغرض عائدا الى نفسها وح يكون ذلك الغرض اما ذاتا او
صفة وعلى التقديرين اما ان ينال او لم ينل فاما ان ينال لما يشبهه او لا فان
كان الاول والثالث يوجب انقطاع الحركة وذلك لانه اذا حصل لم يبق طلبه
فيجب انقطاعها واذا لم ينل ولا ما يشبهه لبقي بالقوة ابدا فيجب ان ينقطع
الحركة لانه ح لا يكون محقق الحصول وقد عرفت ان دوام الحركات لا ينبني على
ما لا يتحقق دوامه فتعين ان يكون الغرض مما ينال شبه ذاته وصفته ونيل
الشبه اما دفعة او على سبيل التعاقب والاول باطل والا لوجب انقطاعها
فتعين الثاني ولا يجوز ان يكون ذلك المتشبه به واحدا والا لكان التشبه
في جميع السماويات واحدا وليس كذلك ولا يجوز ان يكون عنصريا او عرضا
لو الا يلزم ان يكون الكامل مستكملا بالناقص ولا ان يكون جرما سماويا
او نفسا سماوية والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في الجهة والسرعة

والبطؤ

والبطؤ وليس كذلك واذا ثبت انه لا يكون جرما سماويا ولا نفسا سماوية
نظرا اذ ليس يعرض فيهما فتعين ان يكون المتشبه به هو العقل ولا يجوز ان يكون
عقلا واحدا والا لاتفقت الحركات في جهاتها وكيفياتها وليس كذلك فتعين
ان يكون المتشبه به عقولا متكثرة هذا تقرير الدليل واما تقرير ضعفه فلانه موقوف
على دوام الحركة وقد عرفت ان الحركة لها بداية فلا يكون دائمة واليه اشار بقوله
لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل يتوقف على دوام الحركة
التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا انها حادثة وايضا مبني على حصر الطلب
في الاقسام التي ذكرت والحصر ممنوع وايضا يمكن ان ننازع في طلب الخ
فان لقائل ان لا يجوز ان تحرك الاجرام السماوية لغرض ممتنع الحصول وما ذكرتم
في بيان امتناع طلب الخ ضعيف هذا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها
هذا الدليل من امتناع حركاتها على الاستقامة ووجوب الميل المستدير في
طباعها ومن كون الحركة غير مطلوبة بالذات وكل واحدة من مقدمات الدليل
يمكن ان ينازع فيها ما ل وقولهم لا علية بين المتضايفين و
الا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي اقول
هذا اشارة الى دليل آخر على اثبات العقول مع الجواب عنه تقرير الدليل
انه لا علية بين المتضايفين اي الحاوي والمحوي اي لا يكون الحاوي علة للمحوي
ولا المحوي علة للحاوي اما ان الحاوي لا يكون علة للمحوي فلانه لو كان
الحاوي علة للمحوي يلزم ان يكون الممتنع بالذات ممكنا بالذات والتالي
ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما
الوجوب والعلى وجود المحوي ووجوبه لان العلة متقدمة بالوجود والوجوب
على وجود المعلول ووجوبه فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان متقدما
المعلول امكان وجود لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص
المعلول واما الوجود والوجوب للمحوي فبعد وجود الحاوي ووجوبه فلا يخ
اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجود الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان
كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوب الحاوي لان عدم
الخلاء داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن

انفكاكه عنه لكن قد بينا ان الملاء المحوي لا يكون واجبا مع وجوب الحاوي
فيلزم ان يكون عدم الخلاء داخل الحاوي ايضا غير واجب مع وجوب الحاوي
فيكون ممكنا مع وجوب الحاوي وقد بينا ان الخلاء ممتنع لذاته هف ان
الحاوي ليس بعلة للمحوي واما ان المحوي ليس بعلة للحاوي فلانه لو كان
المحوي علة للحاوي يلزم ان يكون الاقوي والاعظم معللا بالاضعف والاصغر
فان الحاوي اقوي واعظم من المحوي والوهم لا يذهب الي تعليل الاقوي
بالاضعف ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا علة لجسم آخر وذلك لان الجسم يفعل
بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا
بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة
انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر
عنها لمشاركة الوضع لان الصورة انما تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد
قوامها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن
اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان لها وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك
الشمس لا تضيء كل شيء بل مقابلا لما كان لجرمها فاذن الجسم انما يفعل بصورته
بمشاركة الوضع والفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له
والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع فالجسم انما يكون فاعلا لما له وضع بالقياس
اليه وما يكون علة لجسم لا بد وان يكون اولا علة لجزويه اعني المادة والصورة
فلو كان الجسم علة لجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه لكن لا وضع لجزئي الجسم
بالنسبة الي جسم آخر حتي يوجدهما اولا لان قبل الايجاد لا يكون لجزئيه وجود
فضلا عن ان يكون لهما وضع فاذن الجسم لا يكون علة لجسم آخر وبهذا يعرف
ان الصورة والنفس والاعراض القائمة بها لا يكون علة لجسم وكذلك الهيولي
لا يكون علة له وكذلك الواجب لذاته فتعين ان يكون علة الجسم هو العقل
هذا تقرير الدليل واما تقرير الجواب فبان يقال لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته
لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن لا يكون عدمه واجبا
لذاته لان كون عدمه واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا
بغيره ولقائل ان يقول ان اردتم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي

الذي هو الحاوي لا يلزم من انتفائه هذا الا لو وجب ان يكون المحوي واجبا بغيره الذي هو الحاوي او بالحاوي واستحالة ... وجب بغيره هم

كون ما معه اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو
الحاوي فمسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان يكون
صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحوي واجبا بغيره الذي
لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالحاوي لا بانتفاء وجوبه بالغير فان
نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا
لذاته ينافي كون ما معه اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه ما معه واجبا
بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بغير الحاوي لا يستلزم
امكان الخلاء اذا لم يكن الحاوي علة للمحوي فان الخلاء لا يفرض بارتفاع
المحوي مطلقا بل انما يفرض بارتفاع المحوي من حيث هو محوي مثلا بان
يفرض محيط لا حشو له ليفرض الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض
ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحوي بالغير لم يكن
امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه
ان الخلاء ذاتا تقتضي امتناعه بل معناه ان تصوره انما تقتضي امتناعه
ولا يتصور الخلاء الا بان يفرض محيط لا حشو له ليفرض الابعاد فيتصور
منه الخلاء قال واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي
ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وللممانعة في
الاقتضاء ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر ولما يقع التغاير عنه والمشاركة به
والتبدل فيه اقول لما فرغ من مباحث العقل شرع في مباحث النفس
وهي احد انواع الخمسة التي للجوهر وهاهنا بحث الجوهر فعرفها اولا بانها كمال اول
لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والكمال هو ما يتم النوع به وهو اول وثان
فالكمال الاول هو الذي يصير النوع به بالفعل كالصورة النوعية الحاصلة
للحديد حتي صار بها نوعا بالفعل وهو السيف والكمال الثاني ما يتبع النوع
من عوارضه كالقطع للسيف والروية والاحساس والحركة للانسان فانها
ايضا كمالات للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج في ان يصير نوعا بالفعل
الي حصول هذه الاشياء بالفعل اذا عرفت هذا فنقول النفس كمال اول
واحترزنا به عن الكمالات الثانية والكمال لا بد وان يكون بالنسبة الي شيء فالنفس
هي كمال الجسم والجسم الماخوذ في تعريفها هو بالمعنى الجنسي لا المادي لان

الكمال انما يكون كمالا بالنسبة الى ما يكون ناقصا ويتم به والطبيعة الجنسية هي
التي تكون ناقصة محتاجة الى ما يتم يحصلها ويتم به وقوله طبيعي احتراز عن الكمال
الاول للجسم الصناعي كالسرير فانه لا يكون نفسا وقوله آلي اي يصدر عنه
كمالاته الثانية بآلات يستعين بها احتراز عن صور البسائط والمعدنيات فانها وان
كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية لكن ليست بآلية وقوله ذي حيوة بالقوة اي
يمكن ان يصدر عنه ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد
والادراك والحركة الارادية والنطق واعلم ان هذا التعريف يتناول النفوس
الارضية اعني النباتية والحيوانية والانسانية والنفوس الفلكية على راي
من يرى ان الفلك يفعل بآلات وهو من قال ان كل فلك يشتمل على عدة
كرات يتم فعله بمجموع تلك الكرات وهي آلات لنفس ذلك الفلك وان لم يكن
لكل كرة منها نفس مفردة بل النفس لا يكون الا للفلك المشتمل على تلك الكرات
وعلى راي من يرى ان كل كرة لها نفس مفردة لا يكون هذا التعريف شاملا
للنفوس الفلكية واطلاق النفس على الارضية والفلكية بالاشتراك اللفظ
ولما عرف النفس اراد ان يبين ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن واجزائه لما اراده
فاشار الى مغايرتها للمزاج باربعة اوجه الاول ان النفس الناطقة شرط في
حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تجبرها على
الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف
الموقوف على النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على حصول النفس فلو لم يكن
النفس مغايرة للمزاج لزم الدور لانه يلزم توقف النفس على حصول الالتيام
بين الاضداد المتنازعة الى الانفكاك المتوقف على النفس لكن الدور مستحيل
فيكون النفس مغايرة للمزاج والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه
لاستحالة الدور قيل ان المركبات يستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدائها
بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها
الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم
الدور اجيب بان علة الالتيام بين اجزاء المني هو نفس الابوين وعلة الالتيام
بين الاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر هو نفس المولود
فالمزاج الذي هو شرط في صدور الكمال الاول من المبدا هو المزاج الواقع

بين اجزاء المني التي يكون نفس الابوين جامعها والمزاج الذي يكون النفس
شرطا في حصوله هو المزاج الواقع في المراتب الواقعة بعد مرتبة المني بسبب
انضمام اجزاء اخر اليها فلا يلزم الدور تقرير الوجه الثاني ان النفس مغايرة
للمزاج لانهما متمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة
والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة
الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على
تغاير المقتضيين فيكون النفس مغايرة للمزاج تقرير الوجه الثالث
ان المزاج مغاير للنفس لان النفس باقية عند بطلان المزاج لانه اذا ورد
كيفية متضادة للكيفية المزاجية يبطل الكيفية المزاجية ويكون النفس
مدركة لها فيكون باقية عند ورود تلك الكيفية فالذي يبطل مغاير لما لا
يبطل فان قيل لم لا يجوز ان يكون المدرك الباقي هو المزاج المتجدد عند
تغاير الضد اجيب بان المزاج المتجدد لا يكون مدركا لان المدرك لابد
وان ينفعل عن المدرك والمزاج الثاني مشابه الكيفية المتضادة للمزاج
الاول فلا ينفعل عنه فلا يكون مدركا لها فقوله وللممانعة وقوله وللبطلان
معطوف على قوله لاستحالة الدور لما بين مغايرة النفس للمزاج اراد
ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وان يبين مغايرتها للجسمية اما الاول
فلان الانسان لا يغفل عن ذاته حتى ان النائم في نومه والسكران في
سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وتغفل عن بدنه وعن اعضائه الظاهرة
والباطنة والقوى والحواس فاذا اعني نفسه الناطقة غير هذه الاشياء
واما الثاني فلان الانسان يشارك غيره في الجسمية ويخالفه في نفسه
الناطقة فما به المباينة مغاير لما به المشاركة فالنفس غير الجسمية ولما بين
ان النفس غير الجسمية ذكر دليلا على مغايرتها للمزاج والبدن واعضائه يلازم
والجسمية تقريره ان هذه الامور تتبدل في الانسان دائما والنفس
باقية بحالها فان الانسان يشعر بذاته شعورا مستمرا ويتحقق انه هو الذي
كان منذ سبعين سنة او اكثر والمتبدل غير ما ليس بمتبدل فالنفس غير هذه
الاشياء قال وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم
انقسامها وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة

الى ما يعقل محلا منقطعا ولا استلزام استغناء العارض استغناء المعروض
ولا استغناء التبعية ولحصول الضد اقول لما بين مغايرة النفس
للمزاج والبدن واجزائه والجسمية اراد ان يبين تجريدها اي كونها ليست بجسم
ولا جسمانية واحتج على تجريدها بسبعة وجوه تقرير الاول منها ان عارض النفس
الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة اي ليست بجسم ولا جسمانية
فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة اما الاول فلان
الصورة العقلية مشتركة بين كثيرين وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون
مجردا اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض
مادية من مقدار معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا
لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين هف واما بيان التالي فلان
النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم تكن مجردة لكانت
الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين ولان
الحيز والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه به تقرير الوجه الثاني ان
النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسمة فالنفس الناطقة
لا يكون مادية اما الصغرى فلان في المعقولات معاني غير منقسمة لا محالة
والا لكان كل معقول مركبا من مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول
المقومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المح فالمط حاصل
لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لان
الكثرة لا بد فيها من الآحاد فاذن لا بد في المعقولات من واحد بالفعل فاذا
عقل الواحد من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فمحلها الذي
هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم
لان الانقسام المحل يوجب انقسام الحال فثبت ان النفس الناطقة غير منقسمة
واما الكبرى فلان كل مادي منقسم لما عرفت من انقسام الجسم وما يقارنه
قيل عليه لا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فان الخط منقسم
والنقطة الحالة فيه غير منقسمة وايضا لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة
مادية غير منقسمة والجواب عن الاول ان انقسام المحل انما يوجب انقسام
الحال اذا كان لحوق الحال فيه من حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة

اخرى واما اذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى فكان انقسام
المحل لا يوجب انقسام الحال والصورة العقلية انما حلت العاقل من حيث هو ذلك
العاقل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما
النقطة فانما حلت في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام
الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات
والجواب عن الثاني ان المراد من قولنا لا شيء من الماديات بغير منقسم
انه لا شيء من الجوهر المادي بغير منقسم فكانه بني هذا الدليل على تسليم جوهرية
النفس لان جوهريته يعرف مما سبق بالحدس تقرير الوجه الثالث ان النفس
الناطقة يقوى على ما يعجز عنه المقارنات اعني القوى المقارنة للمادة فلا يكون
النفس الناطقة مقارنة للمادة بيان ذلك ان النفس الناطقة يقوى على ادراك
ذاتها وادراك ادراكاتها والقوى المقارنة للمادة لا ينطبع فيها الكليات والنفس
الناطقة ينطبع فيها الكليات تقرير الوجه الرابع ان النفس الناطقة غير حالة في
جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لان حصول عارض النفس الناطقة بالنسبة
الى ما يعقل محلا منقطعا اي لان حصول العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما فرض
محلا لها منقطع اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة
تعقلها لكل عضو من اعضائه منقطع اي حاصل في وقت دون وقت فلو كانت
حالة في عضو من الاعضاء لكانت دائمة التعقل له ام غير متعقل له اصلا وذلك
لان تعقلها لذلك العضو انما يكون لمقارنة صورته لها في لا يخ اما ان يكون الصورة
الحاصلة لذلك العضو كافية في تعقلها له او لم يكن كافية فان كان الاول يلزم
ان يعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة لها والفرض انها كافية في تعقلها
له وان كان الثاني فلا يعقله البتة لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقلها
له لكان تعقلها بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة
اخرى مماثلة لها مح لانه لو حصل لها صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكان
تلك الصورة مقارنة لمحل النفس الناطقة لان مقارن الحال مقارن للمحل لكن
ممتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته والا يلزم اجتماع المثلين في
مادة واحدة وهو ممتنع وقد اعترض عليها بانا لا نم انه اذا لم يكن صورة العضو
كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك

العضو وانما يلزم ذلك ان لو كانت الصورة المعقولة للشئ مساوية له في تمام
المهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة من السماء ليست مساوية للسماء في تمام
الماهية ولو جاز ذلك لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان
المناسبة بين السواد والبياض اتم من المناسبة بين المعقول من السماء ومن السماء
الموجود لان السواد والبياض يشتركان في كونهما عرضين حالين في المحل
محسوسين والصورة المعقولة من السماء عرض غير محسوس حال في محل
غير محسوس والسماء الموجودة هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض
وايضا لا نم ان العاقلة اذا كانت متعقلة لمحلها بصورة مساوية له يلزم
اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد وذلك لان احديهما حالة في العاقلة
والاخرى محل لها وايضا يلزم بعين هذا الدليل ان النفس عالمة بصفاتها
ولوازمها ابدا او غير عالمة بشئ منها في وقت من الاوقات والجواب عن
الاول ان ماهية الشئ عبارة عما حصل في العقل من ذلك الشئ دون لواحقه
الخارجة عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشئ مساوية لماهية الشئ بل عينها
وقول المشكك الصورة المعقولة من السماء ليست مساوية للسماء الموجودة في تمام
المهية قول بط لان المعقول من السماء ليس الا نفس ماهية السماء واما السواد والبياض
فغير متساويين في تمام المعقولية لان كل واحد منهما يتميز عن الاخر بفصل مقوم
لحصته بعد اشتراكهما في مطلق اللون فلا يكونان متساويان في تمام المهية بخلاف
الصورة المعقولة من السماء والسماء الموجودة في الخارج فانهما متساويان
في تمام الماهية وان اختلفتا في العوارض واختلاف العوارض لا ينافي المساواة
في تمام الماهية بخلاف اختلاف الفصول والجواب عن الثاني ان الصورة
الحالة في العاقلة لا بد وان يكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية و
ذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل
فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم تحل الصورة الحالة في العاقلة
في محلها لما كان فعلها بمشاركة الجسم فلا تكون جسمانية هف فان قيل الفرق
بين الصورتين باق لان احديهما حالة في المحل فقط والاخرى حالة فيه
وفي العاقلة ايضا اجيب بان هذا النوع من الحلول اقتران ما واقتران
الشئ باحد الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فانه الذكر

باق

باق على حاله اذ لا يلزم من كون الصورتين المتحدتين في تمام الماهية حالتين في محل
واحد والجواب عن الثالث ان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين
قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شئ مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم
يلزمها بالقياس الى شئ مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في
الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست
مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة
تقرير الوجه الخامس ان عارض النفس الناطقة يستغني عن المادة واستغناء تقرير الخامس
العارض عن المادة يوجب استغناء معروضه عنها اما الاول فلان عارض ما ذم
النفس الناطقة الصورة العقلية والصورة العقلية مستغنية عن المادة
والا لكانت مخصوصة بمقدار واين ووضع وليس كذلك واما بيان الثاني
فلانه لو لم يستغن المعروض عن المادة على تقدير استغناء عارضه عنها يلزم
ان يكون عارضه ايضا غير مستغن عنها لان احتياج المعروض الى الشئ تقرير السادس
يستدعي احتياج عارضه اليه تقرير الوجه السادس ان النفس الناطقة غير
منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة للجسم في الضعف والكلال
وذلك لان القوة المنطبعة في الجسم انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم
آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط
يقتضي اختلال المشروط واعتبر قوى الحس والحركة والنفس الناطقة غير
تابعة للجسم في الضعف والكلال ولهذا فانه قد يقوي افعالها مع ان الجسم
صار ضعيفا فلا يكون النفس الناطقة قوة منطبعة في جسم تقرير الوجه تقرير السابع
السابع ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لان القوى المنطبعة في
الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها وخصوصا الافاعيل
القوية الشاقة وذلك لان افاعيلها لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات
تلك القوى كما في محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال
انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان
كان يقتضي طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي يتالف
موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة
لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا ولذلك

لا يشعر بالرائحة الضعيفة عقيب القوية فثبت ان القوى المنطبعة في الاجسام
يكلها تكرر الافاعيل ويحصل للنفس الناطقة ذلك اي النفس الناطقة لا يكلها
تكرر الافاعيل فالنفس الناطقة غير منطبعة في الجسم واعلم ان هذه الوجوه
السبعة مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين والاقناعيات العلمية
يكون هكذا وفائدة ايرادها وعدم الاكتفاء ببعضها ان بعض النفوس انما
تطمئن قلبه الى بعض منها ولا تطمئن الى غيره والبعض بالعكس لتفاوت الاستعدادات
لقبول المقنعات فيورد الجميع ليتم النفع بها وايضا ربما لم تتلق النفس لقبول
النتيجة من دليل دليل وتتلقى من مجموعها فيورد الجميع لهذا قال
ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا يقتضي
اختلافها اقول مذهب ارسطو واتباعه ان النفوس البشرية متحدة
بالنوع ومذهب طائفة من المتقدمين انها مختلفة بالماهية واختار المص
الاول واحتج عليه بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد على معنى
ان حدا يشملها وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة يمتنع
ان يجمعها حد واحد قيل فيه نظر لان الحد انما يكون بالنسبة الى المعنى الكلي
لا بالنسبة الى الجزئيات والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة اليه كما يحتمل
ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا ولقائل ان يقول ان الحد الواحد
منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كاف في معرفة اتحادها بالنوع واما
القائلون باختلافها بالماهية فقد احتجوا بانها مختلفة في العوارض مثل
الذكاء والبلادة والسخاوة والشجاعة والبخل والجبن والعفة والفجور
وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي
غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس
وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض قد تبقى على حالها وايضا قد تتبدل
هذه العوارض ويبقى المزاج على حاله ولا من الاسباب الخارجية لانها قد تكون
بحيث تقتضي خلفها والحاصل ضدها فعلم ان هذه الامور من لوازم النفوس
واختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات فقوله واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها اشارة الى هذا الدليل بتقرير الرد ان اختلاف نوع
العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهية لان الملزومات وان اختلفت

بسبب اختلاف اللوازم لكن الملزومات ليست هي النفوس فقط بل النفس
والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يقتضي
ان يكون كل جزء ايضا مختلفا حتى يلزم منه ان يكون النفوس مختلفة
فانه يجوز ان يكون اختلاف المجموع بحسب اختلاف الجزء الآخر اعني العوارض
قال وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت
ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع اقول
ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه
المليون وذهب افلاطون ومن تبعه الى انها قديمة واختار المصنف الاول
ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان العالم
حادث عندهم والنفس من جملة العالم واما على قول الخصم اي ارسطو
واتباعه فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع
الضدين وبطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة
ان النفس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة فان كانت واحدة
فبعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لزم ان يكون نفس زيد بعينها
نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف
والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول وان تكثرت فقد انقسمت
والحال انها قبل التعلق كانت واحدة لم يكن الكثرة حاصلة وحينئذ يلزم
بطلان النفس وحدوث نفسين آخرين فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس
الاولى وهو الامر الثاني وان كانت كثيرة فلا يكون متحدة بالنوع امتنع تعلقها
بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية في
ذواتها من غير اولوية وترجيح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها
بالامور المختلفة فلا يكون متحدة بالنوع فيلزم ثبوت ما يمتنع اي ثبوت
اختلافها بالماهية الذي يمتنع وهذا هو الامر الثالث قال
وهو مع البدن على التساوي اقول اي النفس مع البدن
على التساوي اي لا يكون لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة
الا ببدن واحد وهذا حكم ضروري فان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا
لا شيئين فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو مح ولو كا

لانها لو كانت متحدة بالنوع م

نفس واحدة يتعلق بافوق بدن واحد لزم ان يكون معلوم احدهما معلوم
الآخر ولزم ايضا ان يتصف كل منها بما اتصف به الآخر وبطلان ذلك
معلوم بالضرورة قال ولا تفنى بفنائه اقول اي لا
تفنى النفس الناطقة بفناء البدن لانها مجردة في ذاتها وكما لا انها غير منطبعة
في جسم يقوم به بل انما هي آلة بالجسم واستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها و
انقطاعا للعلاقة معها بالموت لا تقتضي جوهرها وبقائها بل هو باق بما هو مستفيد
الوجود منه ولانها غير قابلة للفناء لانها لو كانت قابلة للفناء كانت قبل
الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد
والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون
محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه لان محل قوة الفساد هو القابل
للفساد فهو لا يكون بعينه موصوفا بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد
فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد
بالقوة فاذن فيها امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد
بالقوة والآخر الباقي بالفعل وكل من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر
جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلا تكون النفس مجردة هف
واعترض على هذا بان قوة الفساد هي امكان العدم وامكان العدم غير
ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا النفس حادثة فتكون مسبوقة بامكان
الوجود والامكان السابق لما لم يوجب كونها مادية فكذلك امكان الفساد
وايضا لم لا يجوز ان تكون مركبة من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام
وصورها فلا يلزم ان تكون جسما والجواب عن الاول ان هذا الامكان
هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي فيستدعي محلا ثابتا والجواب
عن الثاني ان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي
ان تكون النفس مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث
النفس يكون محلا لامكان النفس الناطقة اي الامكان الاستعدادي
لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة فيه ليصير كاملة فيحدث النفس
من مبدئها بحسب هذا الاستعداد فاذا زال هذه الهيئة المخصوصة بحيث
يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر فينقطع علاقته عنه وعدم

هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو
مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات و
لا يجوز ان يكون محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر
من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان
ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث
هي مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث
هي مدبرة ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها
من حيث هي مدبرة متصرفة يلزمه امكان حدوثها من حيث الذات فبالعرض صار
محلا لامكان حدوثها من حيث الذات وامكان عدمها من حيث هي مدبرة
متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث الذات لان انتفاء الذات
من حيث هي على حاله لا يقتضي انتفاؤها من حيث هي هي لان انتفاء المجموع
لا يقتضي انتفاء جميع اجزائه بخلاف تحققه فلا يجوز ان يكون محلا لامكان
العدم لا بالذات ولا بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان
الفساد والجواب عن الثالث ان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الاجسام
لا بد وان تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما ذكرنا وحينئذ لانه اما ان
تكون ذات وضع اولا والاول باطل والا يلزم ان تكون جسما وان تكون ذات
وضع جزءا لما لا وضع له وكلاهما محال والثاني لانه اما ان تكون ذات قوام
بانفرادها اولم تكن فان كانت كانت عاقلة لذاتها لما ستعرف فكانت هي
النفس وقد فرضناها جزءا منها هف ومع هذا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر
مجرد عاقل بعد فناء البدن وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان تكون
للبدن في اقامتها تاثير اولا والاول باطل والا لكانت محتاجة في وجودها
الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد بان بطلان ذلك والثاني
يلزم منه ان تكون باقية ببقائها وان لم تكن البدن موجودا وهو المطلوب
قال ولا تصير مبدأ صورة لآخر والا بطل ما اسلفناه من التعادل
اقول القائلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان التناسخ على
معنى ان النفس التي صارت مبدأ لصورة زيد مثلا لا تنتقل الى بدن آخر
ولا تصير مبدأ صورة لآخر قوله والا اي لو صارت صورة لآخر لبطل ما

يستدعي امكان وجودها
من حيث الذات لانه لا يمكن
حدوث النفس من حيث هي
مدبرة متصرفة حم

وعوان يكون البدن واحد النفس واحده لا اصلناه من التعادل ص

اصلناه من التعادل اما الملازمة فلان النفس حادثة لما مرّ وحدوثها
عن المبدا القديم موقوف علي حصول شرط والا لم يكن حدوثها في الوقت
المعين اولي من حدوثها في سائر الاوقات وذلك الشرط ليس الا حدوث
البدن فاذن حدوث البدن علة لفيضان النفس عن المبدا القديم
فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس علي سبيل التناسخ لا بد وان يكون
مستعدا لقبول نفس آخر ايضا فيجتمع النفسان علي بدن واحد فيلزم بطلان
التعادل فان قيل النفوس وان سلمنا انها متحدة بالنوع لكن مختلفة بالهوية
فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية
كونه مستعدا للاخرى اجيب بان الاختلاف في الهوية انما حصل من جهة
البدن فاذا كان البدن مستعدا للنفس المستنسخة وللنفس الحادثة تعلقتا
به معا وان لم يكن مستعدا لها معا بطل التناسخ **قال** وتعقل
بذاتها وتدرك بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير الاستناد
اقول العقل هو ادراك الكليات وخص البعض الادراك بالادراك
الجزئي الشامل للاحساس والتخيل والتوهم وان كان عند بعض الادراك
شاملا للتعقل ايضا ولكل ان يصطلح علي ما شاء والنفس تعقل بذاتها وتدرك
بالآلات والمراد بقولنا انها تعقل بذاتها ان الصورة المعقولة ترتسم في
النفس لا في القوة الجسمانية التي هي آلتها والمراد بقولنا انها تدرك بالآلات
ان الصورة المحسوسة والمتخيلة والمتوهمة ترتسم في آلاتها لكن ادراكها للنفس
بواسطة ارتسامها في الآلات والدليل علي ان الصورة المعقولة ترتسم
في النفس لا في آلاتها التي هي القوى الجسمانية انه لو كانت الصورة المعقولة
مرتسمة في الآلات لكانت مختصة بمقدار معين واين معين ووضع معين
ضرورة كون الآلات كذلك فالحال فيها ايضا مختصا بها فلا يكون ملائمة لما
ليست له هذه الاعراض فلا يكون كلية فما فرضناه صورة عقلية تكون
غير عقلية هف والدليل علي ان الادراك انما يكون بالالات انا اذا تخيلنا
مربعا مجنحا بمربعين وميزنا بين الجناحين المختلفين في الوضع المتعين في الحقيقة
فليس هذا الامتياز في الخارج اذ مجموع مستندا الى الخارج لان ذلك لم يكن
موجودا في الخارج فهو في الذهن فلا بد وان يرتسم احد الجناحين في محل

غير محل

١٢

غير محل ارتسم فيه الجناح الآخر والا استحال حصول الامتياز لان امتياز
احدهما عن الآخر لا يكون بالماهية لاتفاقهما فيها ولا بلوازمها لانها مشتركة
بين الافراد فلا بد وان يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب
تغاير محلهما فادراك الجزئي للنفس انما يكون بالآلات **قال**
وللنفس قوى يشارك بها غيرها من الغاذية والنامية والمولدة واخرى
اخص بها يحصل الادراك اما للجزئي او للكلي **اقول** للنفس
الناطقة قوى تشترك فيها الانسان والحيوانات العجم والنبات وقوى
اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي وهي قوى تشترك فيها الانسان والحيوانات
العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والقوى الباطنة الخمس
وهذه القوى العشر يحصل بها ادراك الجزئي وله قوى اخرى اخص من
الاولين لانها تختص بالانسان وهي قوى يحصل بها الادراك الكلي اما القوى
التي يشارك فيها النبات والحيوانات العجم فاثنتان لها ثلثة لاجل الشخص
وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة فهذه القوى
الثلث تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي
ليخلف بدل ما يتحلل فيفعل هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي و
محل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة
يوجب زيادة في نشو المغتذي علي تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة
عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار
الثلثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد في الطول نقص
من العرض او العمق وبالعكس وقوله ليتم بها النشو خرج به السمن والنامية
والغاذية يشاركان في الفعل فان كلا منهما فعلها تحصيل الغذاء والصاقه
وتشبيهه فان كانت هذه الافعال علي قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كان
زائدا فهو النمو واما المولدة فهي قوة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم
التام وتعده مادة ومبدأ لشخص آخر وهي علي نوعين مولدة وفعلها ما ذكرنا
ومصورة وهي التي تفيد بعد استحالة الغذاء الصور والقوى والاعراض
الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البزر وانما احتيج الى هذه القوى الثلث
لان النفوس انما تفيض من مبداها علي الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها

من الاعتدال وتبعدها عنه ولابد في الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وتبعث من كل نفس ايضا كمية فاعلة مناسبة للحيوة ويكون آلاتها في افعالها وعارضة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقتضيان تحليل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتجعلهما معا ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شئ يصير بدلا لما تحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع تعالى تقتضي احداث قوة تجذب ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فتضمه اليه سدا لبدل ما تحلل ولما كانت العناصر متنازعة الى الانفكاك ولم يكن للقوى الجسمانية اجبارها على الالتئام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع دائما ولم يكن استبقاء شخص ابدا فقدر بقاؤها بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال وسعة عرض مزاجه فجعلت النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما بعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفس النباتية انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله قال وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد تتضاعف هذه لبعض الاعضاء والنمو مغاير للسمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة لها شعور اصلا اقول الغاذية تخدمها قوى اربع الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا ولا طبعية لان الغذاء يرد وقد يرد عند الانتكاس فيكون قسرية اما بدفع دافع من فوق او بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد ينجذب الى المعدة من الفم من غير ان يدفعه دافع اليها فتعين الثاني ولهذا نجد جذب المرئ والمعدة والغذاء من الفم عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا تخرج الحلو بالقئ بعد

غيره وان تناوله المغتذي اولا واما في الرحم فلانها اذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة اعني الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد وتتميز كل واحد منها وينصب الى عضو معين فلو لم يكن وجود جاذبة في كل عضو لما اختص بخلط خاص والماسكة وهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث يماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل لها الاحتواء فلهذا اجاد الهضم وفعلها في الرحم ان يحتوي على المني بحيث يمنع النزول ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس سائر الاعضاء والهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزءا من المغتذي بالفعل ومراتب الهضم اربع الاول في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل مثل ما فوق ما تنضجه المطبوخة والثاني في المعدة وهو ان يصير الغذاء كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين والثالثة في الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل منه الاخلاط الاربعة والرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو والدافعة للثفل والذي يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنتزع لدفع ما فيها الى اسفل وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو غير السمن وان كانا مشتركين في الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه فان النمو هو الازدياد في الاقطار بحسب التناسب الطبيعي الى غاية ما وهو تمام الخلقة بخلاف السمن وايضا قد يوجد النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول وبالعكس كما في حق بعض الشيوخ والذبول مقابل النمو والهزال السمن والمصنف ابطل القوة المصورة

بان هذه الاشكال والصور والاعراض افعال محكمة مركبة فما يستحيل صدورها عن قوة بسيطة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب استنادها الى مدبر حكيم وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المصورة مركبة وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة وعلى تقدير ان لا يكون فاعلة لم يلزم بطلانها لجواز استنادها الافعال اليها من جهة القبول والاعداد لا من جهة الفعل قال واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله وفي تعدده نظر اقول لما فرغ من البحث عن القوى النباتية شرع في البحث عن القوى الحيوانية المدركة للجزئي وهي الحواس العشر خمس منها ظاهر وخمس منها باطن فبدا بالحواس الخمس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وغيرها وفي تعدده ووحدته فانه يجوز ان يكون قوى كثيرة وكل قوة يدرك الضدين من هذه الكيفيات ويجوز ان يكون قوة واحدة يدرك بها جميع هذه الكيفيات ولا يتم فعل هذه القوة الا بالمماسة ولا يشعر بالكيفية مشابهة لكيفية العضو الذي يكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يتم الا بانفعال والشيء لا ينفعل عن شبيهه قال ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد اقول ومن الحواس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهي مشابهة للمس في الاحتياج الى المماسة ولا يتم فعلها الا بتوسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الالة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية مثل طعم المطعوم او ضده وبالجملة ينبغي ان يكون عادمة الطعم في نفسها لتخالط ما يرد على جرم اللسان من المطعومات وتؤدي طعمه فيحصل الاحساس به قال ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم اقول ومن الحواس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في فعلها الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم حتى يحس بالرائحة وقيل الرائحة انما يكون بسبب تحلل اجزاء ذي

الرائحة واختلاطها بالهواء الواقع بين ذي الرائحة والخيشوم ووصولها الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء يحصل منه رائحة منتشرة انتشارا يمكن ان ينتشر منه في مواضع كثيرة روائح كل واحدة منها مثل التي احس بها اولا قال ومنها السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ اقول ومن الحواس الظاهرة السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها ما يؤدي اليه تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له ويتوقف الادراك بها على وصول هذا الهواء الى الصماخ قال ومنه البصر ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة ويجب حصوله مع شرائطه لا بخروج الشعاع فان ينعكس الى المدرك ابعد وجهه وان عرض تعدد النهج تعدد المرئي اقول ومن الحواس الظاهرة البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تقاطعهما يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح والابصار فينا راجع الى تاثر الحدقة وانفعالها عن المرئي وانما قيد بقوله فينا لانه اذا ثبتت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حق الله تعالى بتاثر الحدقة وتاثر الحدقة انما يكون بانطباع ويجب الرؤية عند حصول شرائط الرؤية وهي سبعة المقابلة المخصوصة وعدم البعد المفرط وعدم القرب المفرط وعدم الصغر المفرط وعدم الحجاب ووقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من غيره وكون المرئي كثيفا يعني المتلون لانا نعلم بالضرورة انا نبصر الشيء اذا حصل هذه الشرائط والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا ندركها وهذا عين السفسطة والرؤية يحصل بخروج الشعاع من البصر الى المرئي عند المصنف وتخيل لكيفية اتصال الشعاع بالمبصرات بان يتوهم خطوط يخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المبصر وراسه عند العين ويلزم الابصار بزاوية يحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط وكلما كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيراه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيراه البصر اصغر الى ان تتقارب الخطوط وتصير عند البصر كخط واحد لتوهم انطباق بعضها على بعض كواحد فيراه البصر كنقطة وبعد ذلك ينمحي اثره

فلا مراء اصلا وليس المراد بخروج الشعاع من العين الخروج الحقيقي بل يقال له
خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وانما يقال ان القول بخروج الشعاع
باطل لان الشعاع ان كان جسما يستحيل ان يخرج من العين على صغرها جسم متصل
الى كرة الثوابت ويستحيل ايضا ان يخرج من العين على صغرها جسم متصل الى كرة
الثوابت ويستحيل ايضا ان خروج الشعاع من العين على تقدير كونه جسما لان حركته
لا يكون طبيعية لوقوعها على الجهات المختلفة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع ولا
ارادية لانه لو كان عرضا يستحيل عليه الانتقال عليه انما يرد على تقدير ان
يكون المراد بخروج الشعاع الخروج الحقيقي وهو ممنوع والشعاع اذا انعكس من المرئي
الى الرائي ابصر وجهه والانعكاس انما يكون اذا كان المرئي صقيلا والسبب في
كون ابصار المرئي الواحد متعددا ان النور الممتد من العين على هيئة المخروطين
قوة في سهم المخروطين فاذا وقع سهم المخروطين عند الرائي دفعة واحدة
ابصر العينان المرئي شيئا واحدا وذلك انما يكون بان يلتقي سهمان عند المرئي
وان عرض تفرق السهمين عند وصولهما الى الرائي ابصر العينان المرئي متعددا
قال ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية
القطرة خطا والشعلة دائرة والمدرسم ما لا تحقق له والخيال لوجوب المغايرة
بين القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظة والمتخيلة
المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض **اقول** لما فرغ عن بيان
الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة وهي ايضا خمس وذلك
لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن
ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة
الصور او اما معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى المدركة للصور
وهي المسماة بنطاسيا وبالحس المشترك لانها يدرك خيالات المحسوسات الظاهرة
بالتادي اليها والذي يدل على وجوده وجوه الاول انا نحكم ان هذا اللون
غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم والحاكم بهذين الشيئين
محتاج الى حضورهما معا عنده حتى يحكم بجمع او تفريق بينهما ولا يكون حصول
هذين الامرين في النفس لانك علمت ان النفس لا يرتسم فيها الصور المحسوسة

ولا في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها اللون الجزئي و
الطعم الجزئي معا ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة
واحدة والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات يعني النفس تحكم بها
بين المحسوسات فاسند الحكم الذي هو فعل النفس الى القوة لان الفعل كما يسند
الى ما صدر عنه حقيقة يسند الى آلته مجازا الثاني انا نرى القطر النازل خطا
مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة دائرة على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل
او التذكر والبصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او الجوال كالنقطة
والنفس لا يرتسم فيها الصور المحسوسة فلا بد من قوة اخرى يرتسم فيها هيئة
تلك النقطة وبقي قليلا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر وبقي فيها ايضا قليلا
على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيها بعضها ببعض فنرى النقطة
خطا او دائرة وانما يكون ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل الامر التي
يتخيلها الانسان في عامة اوقاته لقوة الادراك وما يدركه على سبيل التخيل
بسبب ضعف الادراك والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطر النازل
خطا والشعلة دائرة وتقدير الكلام من جملة القوى الباطنة بنطاسيا لرؤية
القطر خطا اي انما يكون هذه القوة محققة لانا نرى القطر خطا مستقيما
فلو لم يكن محققة لما رأينا كذلك الثالث المبرسم يرى ما لا تحقق له في الخارج
على سبيل المشاهدة مع تعطل حواسه ولا يرتسم ذلك في النفس فلا بد من
قوة اخرى يرتسم فيها ما يشاهدها المبرسم والى هذا اشار بقوله والمبرسم ما لا
تحقق له اي ولرؤية المبرسم **والثانية** الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ
فيجتمع فيها مثل جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهي خزانة
الحس المشترك والذي يدل على وجودها ان النفس كما لا تقدر على الحكم
بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة يدرك بها جميعها كذلك لا يقدر
على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من الامرين
عند ادراك الآخر ولا التفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان
القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو
كانا بقوة واحدة لما افترقا **الثالثة** الوهم وهو قوة يحكم بها النفس احكاما جزئية

العم م

ويدرك بها في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة مثل ادراك الشاة معنى
في الذيب غير محسوسة وهي العداوة وادراك الكبش من في النعجة معنى غير محسوس
ادركا جزئيا فيحكم بها كما يحكم الحس بما يشاهده وهذه المعاني لا يدرك بالحس
الظاهر فلا بد من قوة اخرى هذا شانها الرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه
المعاني بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول لقوة غير القوة
التي بها الحفظ وللخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني الخامسة المتخيلة
وهي التي تركب الصور والمعاني بعضها مع بعض وتفصلها فتارة تركب الصورة
بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى وكذلك تفصل
الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وهذه تسمى عند
استعمال العقل المفكرة وعند استعمال الوهم دون تصرف عقلي المتخيلة والذي
يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التركيب والتفصيل لقوة غير القوة التي بها
القبول او الحفظ للافتراق وكل من هذه القوى آلة جسمانية فآلة الحس المشترك
الروح المصبوب في مقدم الدماغ وآلة الخيال الروح المصبوب في البطن
المقدم لا سيما في الجانب الاخير منه وآلة الوهم الدماغ كله لكن الاخص بها هو
التجويف الاوسط وآلة المتخيلة التجويف الاوسط وآلة الحافظة التجويف الاخير
وانما هدى الناس الى هذا الحكم بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا اختص
بتجويف اورث الآفة في الفعل المختص به وهذه القوى الخمس تسمى مدركة
باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا
بجميعها **قال** الفصل الخامس في الاعراض وتنحصر في تسعة
اقول لما فرغ من مباحث الجواهر شرع في مباحث الاعراض اختلفوا
في ان مقولات الاعراض اي اجناسها العالية كم هي فمذهب ارسطو ومن تابعه
ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس تسعة ومذهب طائفة
اخرى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعلها ارسطو و
اتباعه كل واحد منها جنسا ومذهب طائفة انها اربعة لان العرض اما غير قار
الذات وهو الحركة او قار الذات وهو اما ان لا يعقل الا مع الغير وهو الاضافة
او يعقل بدون الغير وهو اما ان يوجب لذاته التجزي وهو الكمية او لا يوجب
لذاته ذلك وهو الكيف واختار المصنف المذهب الاول فقال وتنحصر في تسعة

اي وتنحصر الاجناس العالية من الاعراض في تسعة والا تنتقض بالنقطة
والوحدة فانهما من الاعراض وليست بداخلة في التسعة واما اذا جعلنا الاجناس
العالية منحصرة في التسعة لم تنتقض بهما لانهما غير مندرجين تحت جنس حتى يلزم
النقض والمعلم اعلم ان تحقيق الحق في ان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة
يتوقف على بيان قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك
ولا على سبيل التشكيك بل على سبيل التواطؤ ولا ايضا على سبيل قول اللازم
الذي يقال على ما تحته بالسوية وان الاجناس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان
منها او اكثر مندرجة تحت جنس وانه لا يكون كل واحد منها تمام جزئياتها المندرجة
تحته لكن تحقيق ذلك عسر جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي وجدناها
في هذا الفن ما فيه تحقيق الحق فيه **قال** الاول الكم فمتصله
القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد ويشملها قبول المساواة
وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد وهو ذاتي وعرضي ويعرض باقي المقولات
فيها لاولها او في حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على افتقار الضد يد ويوصف
بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها **اقول** اراد
ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من التسعة فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من
الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد
من الكمية وليس مقصورا على الامور المقارنة للكيفية واما انها اصح من
غيرها فلان غيرها غير متقرر في ذات موضوعه بتقرر الكمية والكم عرض
يقبل القسمة والتجزية لذاته وهو متصل ومنفصل لانه اما ان يكون بحيث يمكن
ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لجزء منها او لا يمكن ذلك والاول
هو الكم المتصل والثاني هو الكم المنفصل والكم المتصل اما ان يكون قار
الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة او غير قار الذات والكم المتصل القار
الذات هو المقدار وهو ثلثة جسم وسطح وخط وذلك لانه اما ان يقبل
القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق او لا والاول هو الجسم
التعليمي والثاني لانه اما ان يقبل القسمة في جهتين او جهة واحدة والاول
هو السطح والثاني الخط والكم المتصل الغير القار الذات هو الزمان
والكم المنفصل هو العدد وللكم خواص يشمل المتصل والمنفصل منها قبول

المساواة وقبول عدم المساواة فيها فان هذا القبول لاجل الكمية لا لما عرض
له الكمية فان الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية ومتفاوتان في المقدار
فلو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كل ما يساوي الجسم الكبير
يساوي الجسم الصغير لان الجسم الصغير لا يخالف الجسم الكبير في الجسمية والتالي
بط ومنها قبول القسمة وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض فيه شي غير شي فان هذا
المعنى يلحق الكم لذاته لانه معنى يوجد في الشي باعتبار التساوي واللاتساوي
وقد يطلق القسمة ويراد به كون الجسم المعين بحيث يحدث له هويتان بعد ان كان
له هوية واحدة ولا بد في هذه القسمة الحركة وهذه القسمة يمتنع ان يطرا على المقدار
لان القابل للشي لا بد وان يبقى مع المقبول والمقدار لا يبقى عند طريان القسمة
بهذا المعنى فانه اذا طرات القسمة بهذا المعنى ينعدم المقدار الاول ويوجد
مقداران آخران لم يكونا قبل القسمة والا لكان في الجسم الواحد مقادير غير
متناهية بالفعل اذا لم يبق المقدار الاول لم يكن قابلا للقسمة المذكورة فهذه
القسمة قابلها الهيولى والسبب المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة هو المقدار
ولا يلزم ان يكون المقدار المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة باقيا عند
القسمة لان السبب المعد لا يجب بقاؤه عند المسبب ومنها انه يمكن ان يوجد
فيه عاد واحدا او غيره يكون ذلك الكم معدودا به اما كون الكم المنفصل كذلك
فواضح واما كون الكم المتصل بهذه الصفة فلان المقدار لذاته قابل للتجزيء
فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التضعيف في المقدار تضعيف في العدد
والعدد مبدؤه الواحد فالمقدار قابل لذاته ان يعرض فيه واحد او غيره فيصير
هو معدودا به فقد تبين ان للكم خواص ثلثا لا يشاركه غيره فيها وهي موجودة
في جميع اقسامه والكم ينقسم الى ذاتي والى عرضي فالكم الذاتية هو العدد والمقادير
الثلثة والزمان والكم العرضي هو الذي يقال له انه كم بسبب مقارنته للكم الذاتي
والكم العرضي اربعة انواع الاول ما يكون موجودا في الكم الذاتية كالطول
والقصر فانهما يعرضان للكم الذاتية كما يقال هذا الخط طويل بالنسبة الى ذلك
وذاك قصير بالنسبة اليه وكالقلة والكثرة الاضافيين بالنسبة الى العدد كما يقال
هذا العدد كثير وذلك قليل والثاني ان يكون محلا للكم الذاتي كالجسم الذي
هو محل الكم الذاتية وكالمعدود الذي هو محل العدد والثالث ما يكون محل

الكم الذاتية كالبياض الحال في الجسم الذي هو محل الكم الذاتية اذ يقال
هذا البياض طويل وقصير او هذه البياضات اكثر والرابع ما يكون متعلقا
بما يعرض له الكم كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي لا لانها ذات
كم بالذات بل لانها متعلقة بما يعرض له الكم بالذات بحسب المدة او العدة
ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي وللكم المتصل العرضي اما عروضه
للكم المتصل الذاتية فلان الخط والسطح والجسم التعليمي يعرض لها التجزيء
فيعرض لها المنفصل العدد الذي هو الكم المنفصل واما عروضه للكم المتصل
العرضي فلان الزمان كم متصل بالعرض لانه يتقدر بالمطابقة الى المسافة
فيقال زمان حركة فرسخ ويعرض له العدد بسبب الانفصال الى الساعات
والايام والشهور وكون الزمان كما متصلا بالذات لا ينافيه بنفسه مقدار للحركة
التابع كونه كما متصلا بالعرض وقوله ويعرض بالي القسمين فيهما لا اولهما اشارة
الى ما ذكرنا اي ويعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم
بانه متصل ومنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين في التقسيم المذكور
في القسمين اي المتصل الذاتي والمتصل العرضي فقوله فيهما ظرف لاولهما والضمير
في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى
القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل لما بين الخواص المطلقة للكم اراد
ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد واليه اشار بقوله و
في حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية اي في حصول
منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا
للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اما بيان حصول
منافي الضدية للكم المتصل فلان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض
وبعضه معروض لبعض فان الخط عارض للسطح والسطح معروض له وكذا السطح
عارض للجسم والجسم معروض له وكذا الخط عارض للجسم والجسم معروض
له وعروض الشي للشي مناف للضدية بينهما واما بيان حصول منافي الضدية
للكم المتصل فان الكم المتصل بعض انواعه متقوم بالبعض والبعض مقوم
للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما عدم شرط
الضدية فلان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد

حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة الشخصية غير موضوع الاربعة وكذا النوعين في المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين في العدد فرضا فانه يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الي الآخر وكذا كل مقدارين فثبت ان منافي الضدية في الكم حاصل وان شرط الضدية منتف واذا حصل منافي الضدية وانتفى شرطها انتفي الضدية بالضرورة ويوصف الكم بالزيادة والنقصان والكثرة والقلة اذ يوصف كل من الخط والسطح والجسم التعليمي وكذا العدد بذلك و لا يوصف شيء منها بالشدة والضعف اذ يقال خط ازيد من خط آخر او انقص وكذا السطح والجسم التعليمي والعدد ولا يقال خط اشد من خط آخر او ثلثة اشد من ثلثة اخري **قال** وانواع المتصل قد تكون تعليمية وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبارات **اقول** انواع الكم المتصل اعني الخط والسطح والجسم قد تكون تعليمية وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو مقدار مع عدم الالتفات الي المواد فاذا تخيلنا الابعاد الثلثة من غير التفات الي شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا واذا تخيلنا السطح مع عدم الالتفات الي شيء من الاجسام والاعراض التي تكون في سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والاضواء والخشونة والملاسة كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا واذا تخيلنا الخط من غير التفات الي شيء من السطوح كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة علي هذه الوجوه تعليمية لان علم التعاليم اعني الرياضيات يبحث عن هذه الانواع الماخوذة علي هذا الوجه قوله وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبارات وان كانت الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل لا بشرط شيء ويمكن ان يوجد بشرط لا شيء وقد عرفت الفرق بين الاعتبارين والخط والسطح لا يمكن تخيلهما بشرط لا شيء فانا اذا تخيلنا السطح لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه الجسم لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ان نتخيل له جهات فيكون المتخيل ذا حدود فيكون ذلك المتخيل جسما لا سطحا وكذلك الخط لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه السطح لانه لا يمكننا

ان نتخيله الا ان نتخيل له جهات فيكون المتخيل ذا حدود فيكون ذلك المتخيل جسما لا سطحا وكذلك الخط لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه السطح لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ذا عرض **قال** وتختلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الي برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الي عرض والتقوم به تعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد **اقول** اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما في الجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد منها مختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان يقال ان معنى الجوهرية قد تختلف عما يقال في جواب ما هو بالنسبة الي هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فتكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تختلف معنى الجوهر عما يقال في جواب ما هي بالنسبة اليها واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دال علي ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر مقوم له واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الي برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الي البرهان لا يكون مقوما له فالتناهي لا يكون مقوما للجسم فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولي بان لا يكون مقوما للجسم فيكون عرضا قائما به اما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الخط غير واجب الثبوت للجسم لان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان مفتقر الي الحركة لانه مقدارها والمقدار مفتقر الي المقدر والحركة عرض والمفتقر الي العرض عرض فالزمان عرض واما الدليل الخاص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالاعراض عرض فالعدد عرض فقوله والتبدل الي قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الي الدلائل الخاصة وفي كلامه

محصل تبدل الاشكال من التكعيب الي التدوير نعصا وانخصمة مع تبدل المقادير

لف ونشر فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار الشيء
الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى
عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد قال وليست
الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة اقول السطح
طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف
اعدام اولا واختار المصنف انها ليست باعدام وذلك لان الاطراف
ينتهي بها ماله الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف
يكون ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع ان يكون الاعدام ذوات اوضاع
وكون الاطراف متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة لا يقتضي ان يكون
اعداما لان الامور الموجودة يجوز اتصافها بالاعدام كالشخص الموجود المتصف
بالعمي والعجز وغير ممكن الاعدام واما بيان اتصافها بالاعدام مع نوع من
الاضافة فلان عند انتهاء الجسم يتحقق ثلثة امور احدها السطح الذي هو مقدار
ذو بعدين وثانيها عدم الجسم يعني انتهاءه وانقطاعه لا العدم المطلق وثالثها
اضافة عارضة تارة للانقطاع فيكون في الانقطاع نهاية مضافة الى ذي
النهاية وتارة للسطح فيكون سطحا مضافا الى ذي السطح والنهاية عارضة
للسطح فيكون السطح متصفا بالنهاية التي هي عدم مع نوع من الاضافة ولذلك
اعتبر الامور الثلثة في الخط والنقطة وما قيل ان الاطراف ليست بموجودة
لان الاطراف نهايات والنهاية عبارة عن الفناء والعدم ولان الخطين
اذا التقيا عند تلاقي السطحين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر
بالاسر فيلزم التداخل ولا بالاسر فيلزم انقسام الخط عرضا وكذا
السطحان اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة
بالاسر والانقسام عمقا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا
عند تلاقي الخطين يلزم اما التداخل والانقسام ولانها لو كانت موجودة لكانت
قائمة بالجسم فيلزم من انقسام الجسم انقسام السطح عمقا والخط عرضا وكذا
يلزم انقسام النقطة فسقط اما الاول فلان الاطراف ليست نهايات بل امورا
موصوفة للنهايات كما ذكرنا واما الثاني فلانه لا امتناع في تداخل السطحين
من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر

لامتناع انه ينتهي ذو وضع بما لا وضع له
واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع م

والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة
العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض
ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم
والصغر بحسب العمق والعرض ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط
يتصف بهما من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة
للنقطة من العظم والصغر مطلقا فالحاصل ان امتناع التداخل انما يجب
الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل واما
الثالث فلانه انما يلزم من انقسام الجسم انقسامها اذا كانت من الاعراض
السارية وليست كذلك قال والجنس معروض التناهي
وعدمه وبهما اعتبار يان اقول الجنس اي الكم الذي هو جنس المتصل
والمنفصل معروض التناهي وعدم التناهي مطلقا اعم من ان يكون بمعنى
السلب او بمعنى عدم الملكة فانه اذا كان معروضا لعدم التناهي بمعنى
عدم الملكة كان معروضا له بمعنى السلب فانه اذا كان الشيء الذي من
شأنه التناهي متصفا بعدم التناهي يكون التناهي مسلوبا عنه وعروض
التناهي وعدمه بمعنى عدم الملكة لجنس الكم بالذات ولغيره بالعرض بسبب
مقارنته للكم والتناهي واللاتناهي ليسا من الامور الموجودة في الاعيان
بل اعتباريان اذ ليس في الخارج شيء يقال له انه تناه او لا تناه بل انما
يعرضان للكم عند حصوله في الذهن قال الثاني الكيف
ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع وانقسامه اولي اقول لما
فرغ من الكم شرع في الكيف لا يمكن تحديد المقولات العشر التي هي اجناس
عالية لانها بسائط والتحديد انما يمكن للمركبات ولا يمكن ان يرسم رسما تاما
لان الرسم التام لا بد ان يوجد فيه الجنس والاجناس العالية لا جنس لها
نعم يمكن ان يرسم رسوما ناقصة وقد يرسم الكيف بانه عرض لا يقتضي القسمة
واللاقسمة في موضوعه اقتضاء اوليا ولا يتوقف تصوره على غيره فبالعرض يتميز
عن الجوهر وبقولنا لا يقتضي القسمة يتميز عن الكم وبقولنا اللاقسمة يتميز عن
الوحدة والنقطة فان كل واحدة منهما يقتضي اللاقسمة وانما قيد الاقتضاء
بالاوليا ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي اللاقسمة بالواسطة فان العلم بالبسائط

تقتضي اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بسبب واسطة المعلوم ونقول لما لا يتوقف تصوره على تصور غيره يميز عن الاعراض النسبية التي هي الاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل فان كلا منها يتوقف تصوره على تصور غيره فقد رسم الكيف بتصور وعدمه كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجماع مختصة به فكون العقود المجتمعة خاصة مركبة للكيف والكيف منقسم الى اربعة انواع وذلك لان الكيف اما ان يكون متعلقا بوجود النفس او لا والاول هو الكيفية النفسانية والثاني لا يخلو اما ان يكون متعلقا بالكمية او لا والاول هو الكيفية المختصة بالكميات والثاني لا يخلو من ان يكون استعداداً او فعلاً والاول يسمى كيفية استعدادية والثاني كيفية محسوسة **قال** فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات وهي مغايرة للاشكال لاختلافهما في المحل والمزاج لعموم **اقول** اراد ان يشير الى مباحث الانواع الاربعة من الكيفيات فبدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر انواعه والكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين الاول ان حدوثها تبع الانفعال اما بحسب الشخص كالصفرة التي تتبع المزاج الحار المستحكم في الكبد وكحلاوة العسل فان كل واحد منها تابعة للمزاج الذي لا يحصل الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار فان حصولها في النار وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ان يحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج الثاني انها يحدث منها انفعال في الحواس وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم يسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للعليل انه ليس وحيت باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها والعلم بثبوت هذه الكيفيات ضروري فلا حاجة الى الاحتجاج على ثبوتها وهذه الكيفيات مغايرة للاشكال لاختلافهما في الحل اي يحل شيء على هذه الكيفيات ولا يحل على الاشكال وبالعكس اما حل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فان هذه الكيفيات متضادة والاشكال غير متضادة واما حل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فان الاشكال ملموسة والالوان والطعوم والروائح والاصوات غير ملموسة وهذه الكيفية ايضا مغايرة للمزاج لانها اعم من المزاج لان الكيفية

١٣

المحسوسة قد يحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون هذه الكيفية فيكون هذه الكيفية اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص **قال** فمنها اوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها **اقول** قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات مدركها ولا يجد جسما من الاجسام العنصرية خاليا عنها واوائل الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لان البسائط العنصرية لا تخلو عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها والبواقي منتسبة اليها والكيفية الملموسة اما فعلية يفعل الصورة بواسطتها في المادة واما انفعالية تجعل المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير والحرارة والبرودة فعليتان والرطوبة واليبوسة انفعاليتان والبواقي مثل اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تابعة لهذه الاربعة **قال** والحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس وهما متضادتان ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة **اقول** الكيفيات المحسوسة باللمس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم اذ لا اظهر من المحسوسات لكن ربما ينبه الى النفس على مفهوم اسم بعضها بسبب المناسبة بالغير فما ذكروا من خواصها لم يقصد بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها والحرارة من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات لانها مبدأ الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثر الحرارة فيه فالالطف اقبل للتصعيد من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الماء الذي هو اقبل من الارض والاقبل يبادر الى التصعيد قبل الابطا فيفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التيامها ويحصل عند تفريق تلك الاجزاء اجتماع المتشاكلات بمقتضى طبائعها والبرودة بالعكس اي من شانها جمع المتشاكلات والبرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد لانهما كيفيتان وجوديتان يتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعا والحرارة يطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل القوة المناسبة للحياة المسماة بالحرارة الغريزية وهي مخالفة لحرارة

النار في الجمعة لان حرارة النار معدمة للحيوة وتلك شرط في وجود مثل الكيفية المحسوسة الفائضة من الكواكب اليه قال والرطوبة كيفية يقتضي سهولة الشكل واليبوسة بالعكس وهما مغايرتان للين والصلابة اقول الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل الشكل لشكل الحاوي الغريب سهل الترك له وهي غير البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم واليبوسة بالعكس من الرطوبة اي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب الشكل لشكل الحاوي الغريب صعب الترك وهي غير الجفاف هو عدم البلة عما من شانه ان يبتل فالجفاف في مقابلة البلة كما ان اليبوسة في مقابلة الرطوبة والرطوبة واليبوسة مغايرتان للين والصلابة فان اللين كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال والثقل كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين اقول من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة ولما كان الثقل موجبا للبرودة والخفة موجبا للحرارة ذكرهما بعدها اوائل الملموسات والثقل مطلق واضافي وكذا الخفة والثقل المطلق كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم والخفة بالعكس اي كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال بالاعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وقد يعرض له ان يتحرك عن المركز ولا يكون هاتان الحركتان متضادتين لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء والثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك حركة اذا فرض الارض بحيث ما كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال بالاعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني كيفية يقتضي حركة الجسم بحيث اذا فرض النار كانت سابقة الى المحيط قال والميل طبيعي

هي

وقسري ونفساني وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير ومختلفة متضادة اقول اراد ان يشير الى الميل ويان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وهو الميل القسري او يحدث من طبائع الجسم وهو اما ان يحدث عن الطبيعة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وهو الميل الطبيعي او يحدث عن النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وكاعتماد الانسان على غيره وهو الميل النفساني والميل هو العلة القريبة للحركة والحركة يمتنع خلوها عن حد ما من السرعة والبطؤ لان الحركة تقع في شيء ما تحرك فيه مسافة او وضعا او كيفا او كما وفي زمان وقد يمكن ان يتوهم وقوعها في زمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة الثانية اسرع من الاولى او في زمان اكثر منه فيكون ابطأ فالحركة يمتنع خلوها عن السرعة والبطؤ والسرعة والبطؤ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى غيره فالحركة لا تخلو عن حد ما من الشدة والضعف والطبيعة التي هي مبدأ الحركة امر لا يقبل الشدة والضعف فكانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فصدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنع لعدم الاولوية فلا بد من امر يشتد ويضعف حتى يقتضي الطبيعة بحسبه حركة معينة منها وذلك الامر هو الميل فهو امر متوسط بين الطبيعة والحركة فهو العلة القريبة للحركة وباعتبار الميل يصدر عن الثابت اي الطبيعة او القاسر او النفس المتغير اعني الحركة وذلك لان كلا من هذه الثلثة من حيث هي امر ثابت ولا شيء من مقتضى الحركة الغير الثابتة بثابت فلا شيء من هذه الثلثة بمقتضى للحركة ولان كلا من هذه الثلثة من حيث هو متشابه الاحوال والذي هو مقتضى للحركة يقتضيها شيئا فشيئا فلو اقتضى واحد من هذه الثلثة الجزء الاول من الحركة لدام بدوام علته فما وجد جزء آخر بعده فكانت الحركة غير حركة فلا بد من انضياف شيء الى احد هذه الثلثة يختلف حاله بالشدة والضعف حتى يصير ذلك الواحد الثابت بسببه مبدأ للحركة الغير الثابتة وذلك

هو الميل والميلان المختلفان متضادان وذلك لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الي جهة والآخر الي خلافها يلزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الي جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة واذا امتنع اجتماعهما مع انهما موجودان يتواردان علي موضوع واحد يكون بينهما تضاد **قال** ولولا ثبوته لتساوي ذو العائق وعادمه

اقول اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل ما بالطبع وتقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل الطبيعي في الجسم القابل للحركة لتساوي حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انا نفرض جسما تحرك بالقسر عديم المعاوق الطبيعي اي الميل الطبيعي يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل معاوق بالطبع يقطعها فيتبين انه يقطعها في زمان اطول ولنفرض جسم ثالث فيه ميل اضعف من ذلك الميل المفروض ولا تسبه الي الميل المفروض او لا تسبه زمان عدم الميل الي زمان الميل المفروض او لا فيكون في مثل زمان عدم المعاوق تحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوي حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلا فلا حاجة الي اعادته ههنا **قال** وعند آخرين هو جنس بحسب تعدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايرا ومنه لازم ومفارق ويفتقر الي محل لا غير هو مقدور لنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته **اقول** ما ذكرناه من اثبات الميل علي راي الحكماء وعند المتكلمين الميل اي الاعتماد جنس تحته ستة انواع بحسب تعدد الجهات الست فان لكل جسم من الاجسام ست جهات ويكون له بحسب كل جهة اعتماد فيكون الاعتمادات ستة وتتماثل الاعتمادات بحسب اتحاد الجهة وتختلف باعتبار تعدد الجهات وعند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الي جهة السفل وعند آخرين منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة اجزاء الجسم وكلما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل واتفقت المعتزلة علي ان الاعتمادات تنقسم الي الاعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والي اعتمادات مفارقة وهي الاعتمادات

المجتلبة مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الي محل لا غير وذلك لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الي محل فكان الاعتماد مفتقرا الي محل وامتنع حلول عرض في محلين فكان الاعتماد لا كما مفتقرا الي محل لا غير والاعتماد مقدور لنا لانه يحدث بحسب دواعينا ويحصل بحسب مواردنا فيكون صادرا عنا بقدرتنا ويتولد عن الاعتماد اشياء بعضها لذاته بلا شرط وبعضها لذاته بشرط وبعضها يتولد منه لا لذاته اما الذي يتولد من الاعتماد لذاته بلا شرط فهو الاكوان والاعتماد في محله الاكوان فلان الجسم مختص بجهة دون جهة حال حركته فلا بد من مختص لكونه في تلك الجهة وهو الاعتماد واما الاعتماد فلان الحركة القسرية لو وجدت شيئا فشيئا والقاسر او وجد في المتحرك الاعتماد والاعتماد تولد الحركة الاولي والاعتماد بالنسبة الي الحركة الثانية واما الذي ~~يتولد لذاته الاعتماد والاعتماد تولد الحركة الاولي والاعتماد بالنسبة الي الحركة الثانية واما الذي يولد الاعتماد بشرط فهو الاصوات فانها يتولد عن~~ الاعتماد لذاته بشرط المصاكة واما الذي يتولد من الاعتماد لا لذاته فهو التاليف والالم اما التاليف فيتولد من المجاورة التي يتولد من الاعتماد واما الالم فيتولد من الوهن الذي يتولد من الاعتماد **قال** ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان وللاول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان ويتوقف علي الثاني في الادراك لا الوجود وهما متغايران حسا فانا بلان للشدة والضعف المتباينان نوعا ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي وعرض اول وثان والظلمة عدم ملكة **اقول** ومن الكيفيات المحسوسة المبصرات ومنها اوائل المبصرات وهي التي تكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون والضوء وكل من اللون والضوء طرفان وللاول اي وللون حقيقة ثابتة بديها بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والزجاج المدقوق والسواد انما يتخيل عند عدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وما جعل منشا لتخيل البياض منقوض ببياض البيض المسلوق فانا نري

بعد السلق مع انه صار بعد السلق كثيفا ولا يرى قبل السلق مع انه كان شفافا
واختلاط الهواء بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل يدل على عدم مخالطة
الهواء وعلى تقدير تسليم كونه سببا يجوز ان يكون سببا للتخلخل واللون طرفان
السواد والبياض وباقي الالوان متوسط بينهما وهما متضادان لتعاقبهما على
موضع واحد ويكون بينهما غاية الخلاف طباعا وما قيل ان السواد والبياض يجوز
اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند
اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما
على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته
لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وفي غاية البياض واما الثاني فلانه يلزم ان
يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية
السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما ح
لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه ح
يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون متوسط ويتوقف اللون
على الثاني اي الضوء في الادراك لا الوجود اي الضوء شرط ادراك اللون لا شرط
وجوده وزعم الشيخ ابو علي ان الضوء شرط وجود اللون ويكون اللون عند
عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول
اللون الخاص عند تحقق الضوء واحتج عليه بان اللون لا يرى عند عدم الضوء
الضوء فعدم الرؤية لا يكون بسبب الظلمة فان الظلمة غير مانعة عن الابصار
ولذلك نرى في الغار جماعة خارج الغار اذا اوقد وانا نار مع ان الهواء الحائل
بيننا وبين تلك الجماعة مظلم ورد هذا بانه يجوز ان يكون عدم الرؤية بسبب فقدان
شرط الرؤية وهو الضوء لا بسبب منع الظلمة لان الضوء ليس بشرط في الرؤية
ولان من في الغار يرى الخارج مع عدم الضوء بين من في الغار وبين من في الخارج
لان الهواء مظلم لانا نقول الضوء الواقع على المرئي شرط في رؤيته لا الضوء الواقع
على الحائل بين الرائي والمرئي والحق ان اختلاف الالوان بسبب شدة الضوء
وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة
اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى
اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين

لضعف في الخارج كما يجوز ان يكون سببا ص

وحدث اللون الثاني ص

المختلفين بالحقيقة اذ شيء يحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فاحد من
هذا ان اللون شرط وجود اللون والضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة
بينهما مستفادة من الحس وان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض
لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية والتالي باطل لان السواد
والبياض قد تشاركان في الضوء مع اختلافهما في المهية فكل من اللون والضوء
قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا
للاضعف منه وهو المراد من قوله متباينان نوعا وانما كان الاشد منه نوعا مباينا
للاضعف منه وذلك لان السواد الشديد يخالف السواد الضعيف في الشدة
والضعف فلانه اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني
ح والا لامكن التفاوت في السواد بل في امر خارج عنه لكن نعلم قطعا ان التفاوت
في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف ولكن غرضهما
اشارة الى ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد و
ذلك لان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات
متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية
وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها تقدم
عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى
او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالمهية
فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم الوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر الوجود
فلا يكون المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك
من العوارض والمقول بالتشكيك اذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات لا بد
وان يكون الجزئيات مختلفة بالحقيقة لان اختلاف اللوازم يستدعي اختلاف
الملزومات والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو مح واختلفوا في ان
الضوء جسم ام لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم اذ لو كان جسما
لحصل ضد المحسوس وذلك لانه لو كان جسما وهو مبصر لكان ساترا لما تحته
فكلما ازداد نورا ازداد سترا والمحسوس ضد ذلك لان المحسوس ان
الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد كان اظهر فثبت انه لو كان جسما
لحصل ضد المحسوس وضد المحسوس منتف فلا يكون الضوء جسما وفيه نظر

المصور ص

الظاهر ص

والحق ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم للجسم القابل
للضوء عند حصول الضوء فيه والتالي ظاهر الفساد واحتج من قال ان الضوء
جسم بان الضوء ينحدر من الشمس او النار او غيرهما وكل منحدر متحرك وكل متحرك
جسم وبان الضوء يتحرك بحركة المضيء وكل متحرك جسم اجيب بانا لا نسلم ان الضوء
منحدر بل الضوء يحدث في مقابلة المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال
سبق الى الوهم انه منحدر ولا نسلم ان الضوء متحرك بحركة المضيء بل الشمس تتحرك
فيحدث في مقابلة الضوء ويعدم ما حدث قبل هذه المقابلة بسبب زوال المقابلة
الاولى عند انتقال الشمس من موضعها الاول فيتوهم انه انتقل بانتقال الشمس
فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم
المقابل له كضوء الشمس فانه عرض قائم بها معد لحصول ضوء آخر مثله في الجسم
المقابل للشمس والضوء قسمان ذاتي وعرضي فالذاتي هو ما حدث من ذات
المضيء في ذاته ويسمى ضوءا والعرضي ما حدث من ذات المضيء في غيره ويسمى
نورا وايضا اول وثان فالضوء الاول ما حصل من المضيء لذاته كضوء الهواء
الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الثاني ما حصل من المضيء لغيره كضوء وجه
الارض قبل طلوع الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس والظلمة
عبارة عن عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فان الشيء الذي من شانه
الضوء اذا انتفى عنه الضوء صار مظلما ولا يحتاج الى ان يحدث فيه كيفية اخرى
حتى يصير مظلما فكون الظلمة عدم ملكة الضوء **قال** ومنها المسموعات
وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة في الخارج
ويستحيل بقاؤه لوجوب ادراك الهيئة الصورية ويحصل منه آخر **اقول**
من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات قيل ان الصوت جسم وهو
باطل لان الاجسام متشاركة في الجسمية ومتخالفة بالاصوات وما به التشارك غير
ما به التخالف ولان الاجسام مبصرة والاصوات ليست بمبصرة وقيل انه القرع
والقلع وقيل انه التموج وكلاهما باطل لان كلا من القرع والقلع والتموج مبصر
والصوت ليس بمبصر اذا عرفت ذلك فنقول الصوت يحدث من تموج الهواء
المعلول للقرع او القلع والتموج ليس عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد
بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل عبارة عن

امر يحدث لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج بسببه القرع
وهو امساس عنيف او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما
يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي سلكها القارع او القالع الى
جنبتيها بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج (الانفعالات السابقة)
الواقع هناك فالقرع والقلع اللذان هما سببا التموج الذي هو سبب قريب
للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء بشيء يوجب الصوت
مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والصوت
موجود في الخارج اي في تموج الهواء الخارج عن الصماخ واليه اشار بقوله
في الخارج اي الاصوات حاصلة في الخارج وقيل انه لا وجود له في الخارج
بل انما يحدث في السامعة عند ملامسة التموج عند بلوغه الى الصماخ واما
قبل ذلك فلا وجود له اصلا وهو باطل لانه لو كان كذلك لما ادركنا الصوت
الا في تلك الحالة فقط ولو كان ادراكنا اياه في تلك الحالة فقط لما ادركنا
الجهة عند وصول الصوت الينا لان الجهة لا يبقى منها اثر في الهواء المتموج
عند بلوغه الى الصماخ كما انا لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك
لان الملموس من اي جهة وصل الينا ويستحيل بقاء الصوت اي بقاء اجزائه في
الوجود بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والانقضاء كالحركة والزمان و (معا)
ذلك لان الصوت لو كان موجود القار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم
بها باقية في الخارج معا بالضرورة لكن يستحيل بقاؤها معا لانا ندرك الهيئة
الصورية اي الترتيب الخاص الواقع في حروف الكلمة فلو كانت حروف
الكلمة مجتمعة فانه لم يكن سماع زيد مثلا على هذا التاليف والترتيب الخاص
اولى من سماعه على سائر التاليفات فلم يسمع الهيئة الصورية لها معا ويحصل من
التموج الحاصل بسبب القرع او القلع تموج آخر ويحصل منه صوت آخر وهو الصدى
واعلم ان الهواء اذا تموج وقاومه مصادم كجبل او جدار املس بحيث يرجع
هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول حدث من
ذلك صوت هو الصدى **قال** ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها
حرفا اما مصوت او صامت متماثل او مختلف بالذات او بالعرض وينتظم
منها الكلام بانقسامه ولا يعقل غيره **اقول** الصوت يعرض له كيفية

تميز بها عن صوت آخر يشاركه في الحدة والثقل تميزاً في المسموع ويسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفاً واحترز بقولنا تميزاً في المسموع عن الصوت الطويل والقصير والملائم وغير الملائم فإن كلاً منهما قد عرض له هيئة تميز بها عن صوت آخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزاً في المسموع لأن الطول والقصر والملائمة وغير الملائمة ليست مسموعة أما الطول والقصر فلأنهما من الكميات والكميات غير مسموعة وأما الملائمة وعدمها فلأنهما مطبوعان والحرف إما مصوت وهو الذي يسمى بالعربية حرف المد واللين وهو الألف والواو والياء إذا تولدت من إشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتح للألف والضم للواو والكسر للياء كهو وهي وها ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لأنها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن وإما صامت وهو ما عدا حرف المد واللين مثل التاء والطاء وغيرهما وهو يمكن الابتداء به والصوامت إما متماثلة كالباء والباء إذا كانا ساكنين أو متحركين بحركتين متماثلتين كالفتحتين أو الضمتين أو الكسرتين وإما مختلفة والمختلفة إما مختلفة بالذات والحقيقة كالباء والجيم أو مختلفة بالعوارض بأن يكون الحرفان من نوع واحد كالجيمين مثلاً ويكون أحدهما متحركاً والآخر ساكناً أو يكون أحدهما متحركاً بحركة والآخر بحركة غيرها والكلام يتألف من الحروف بأقسامه فإن هذه الحروف إذا تألفت تأليفاً مخصوصاً يسمى المتألف كلاماً وهو مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر وأمر ونهي واستفهام وتعجب ونداء وغير تام تقييدي وغيره فجميع أقسام الكلام مؤلف من حروف ولا يعقل كلام غير المؤلف من الحروف المسموعة هذا عند المعتزلة وأما الأشاعرة فقالوا إن الكلام نفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول المؤلف من الحروف ولفظي وهو المؤلف من هذه الحروف وقولهم لا يعقل كلام غير المؤلف من الحروف إن أرادوا به أنه لا يعقل مدلول هذه الألفاظ أصلاً فهو عين الجهالة وإن أرادوا به أن مدلول هذه الألفاظ لا يطلق عليه الكلام فهو نزاع لفظي والحق أن الكلام يطلق على المفهوم القائم بالنفس كما يطلق على المؤلف من الحروف كقول الشاعر إن الكلام لفي الفؤاد لكن إطلاق الكلام على المؤلف أشهر من إطلاقه على مدلوله **قال** ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة فيها **أقول** ومن الكيفيات المحسوسة

عن الصوت ح

الحروف ح

المطعومات التسعة ووجه الانحصار في التسعة أن الجسم الحامل للطعم إما أن يكون لطيفاً أو كثيفاً أو معتدلاً بينهما وعلى كل تقدير من التقادير الثلاثة فالفاعل فيه إما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما فيكون الحاصل تسعة هو الحرارة إن فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة وإن فعلت البرودة في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة إن فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة والتفاهة على نوعين أحدهما أن لا يكون له طعم حقيقة والثاني أن لا يكون له طعم في الحس فقط ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء على اللسان فلا يحس بطعمه وإذا احتيل في تحليل أجزائه وتلطيفها أحس منه بطعم كالنحاس والحديد والنوع الثاني هو التفاهة التي عد من الطعوم لا الأول اعلم أن من مفردات الطعوم هي التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان وأكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة وأما اجتماع طعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة وأما اجتماع الأكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان **قال** ومنها المشمومات ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة والمخالفة **أقول** ومن الكيفيات المحسوسة المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة والمخالفة بأن يقال رائحة طيبة والرائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الأشخاص فإن الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره **قال** والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض **أقول** لما فرغ من مباحث النوع الأول من الكيفيات شرع في مباحث النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض أي الانفعال واللاانفعال على معنى أنه استعداد شديد للانفعال واستعداد شديد للاانفعال والأول يسمى اللاقوة كالممراضية واللين والثاني يسمى القوة كالمصحاحية والصلابة **قال** والنفسانية حال أو ملكة **أقول** لما فرغ من النوع الثاني شرع في النوع الثالث وهي الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الأنفس وهي إن كانت راسخة سميت ملكة وإن كانت

كالمصحاحية م

كما م

غير انحصرت حالا او الاختلاف بينها بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان
الكيفية الواحدة بالشخص قد يكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة وكذا الامور
المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض قال منها العلم
وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت اقول من الكيفيات
النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت واحترز
بالجازم عن الظن فانه تصديق غير جازم لان الجازم هو الذي يمنع احتمال
النقيض والظن لا يمنع احتمال النقيض واحترز بقوله مطابق عن الجهل المركب
وبقوله ثابت عن التقليد فانه اراد بالثابت ما يمتنع زواله والتقليد ليس كذلك
واعلم ان العلم يطلق تارة ويراد به حصول صورة الشيء في العقل وهو ينقسم
الى تصور مطلق كما يتصور الشمس والقمر والعقل والى تصور معه تصديق
كما يعلم ان العالم محدث والتصديق هو الحكم بين الشيئين نفيا واثباتا
ويطلق تارة ويراد به اليقين وهو قسم من اقسام التصديق لانه تصديق
مقيد بالجزم والثبات والمطابقة وهو غير منقسم الى التصور والتصديق
الجازم المطابق الثابت لان الشيء لا ينقسم الى نفسه والى امر مباين فان اراد
هو بالعلم الذي جعل مورد التقسيم العلم بالمعنى الثاني لم يصح التقسيم وكذا ان
اراد به العلم بالمعنى الاول ضرورة خروج الاقسام الاخر عن ذلك وايضا
بالمعنى الاول لم ينقسم الى التصور والى التصديق اللهم الا ان يسمى القسم الثاني
بالتصديق فلكل ان يصطلح على ما يشاء فعلم ان انقسام العلم الى التصور والتصديق
الجازم المطابق الثابت غير صحيح ولا يمكن تصحيحه الا ان يقسم المعاني الذهنية الى
نفس الادراك والى ما يلحقه ويقسم ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب
والى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير
ذلك ويقسم ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب الى الجازم وغير الجازم والجازم
الى المطابق وغيره والمطابق الى الثابت وغيره ويسمى القدر المشترك من الادراك
والتصديق الجازم المطابق الثابت وهو المعنى الذهني المقيد بسلب الاقسام الباقية
بالعلم ويقسم الى التصور والتصديق المذكور لا يقال العلم بمعنى اليقين
اعم من التصور والتصديق لانا نقول العلم بمعنى اليقين يعتبر فيه الحكم والجزم والمطا[بقة]
والتصور مجرد عنها فلا يكون اعم من التصور قال ولا يحد اقول اي

ولا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكره في
معرض التعريف ليس بحد بل تعريف بحسب اللفظ والاشياء البديهية
قد يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وكل ما يجده الانسان
من نفسه من هذه الكيفيات غني عن التعريف بالحد والرسم قال
ويقتسمان الضرورة والاكتساب اقول اي التصور والتصديق
يقتسمان الضرورة والاكتساب اي ينقسم الى الضروري والمكتسب (كل منهما)
ونعني بالتصور الضروري ما لا يحتاج في تحصيله الى فكر وبالتصديق الضروري
ما يكفي في جزم العقل بنسبة احد طرفيه الى الآخر تصورهما وان كانا او احدهما
متصورا بالفكر والمكتسب من كل منهما ما يقابل ضروريه قال ولا بد
فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير اقول ولا بد
في العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم وذلك لانا نحكم على معدوم ما
في الاعيان باحكام وجودية مثل كثير من الاشكال الهندسية المفروضة
مما لا يقع ممكنا او ممتنعا وكل ما يحكم عليه بالحكم الوجودي له وجود اذ ليس
في الاعيان فهو في النفس واما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول
باطل اذ لا حقيقة للشيء المعدوم في الخارج حتى يحصل في العقل فتعين الثاني
قوله المجرد اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم عن (عبارة م)
انطباع صورة الشيء المعلوم في العالم لكان كل ما حصل له هذه الصورة
كان عالما والتالي باطل فان الجمادات حصل لها صورة السواد ولم يكن عالمة
بالسواد تقرير الجواب ان يقال العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم
في المحل المجرد والجمادات ليست بمجردة فلا يلزم ان يكون عالمة وقوله القابل
يحتمل ان يكون صفة موضحة ويحتمل ان يكون مقيدة وح يكون جوابا لدخل مقدر
توجيهه ان يقال الصورة العقلية المجردة قد يعرض له صورة المعقولات كصورة
المعقولات الاول التي يعرض لها المعقولات الثانية فان كان العلم هو حصول
صورة المعلومات في المحل المجرد لكن الصورة العقلية عالمة بالصورة التي
يعرض لها تقرير الجواب ان يقال الصورة العقلية وان كانت مجردة عن المادة
لكن غير قابلة للعلم اي لا يكون من شانها العلم لان ما من شانه العلم ينبغي ان يكون
قائما بنفسه والصورة العقلية لا يكون قائمة بنفسها فلا يكون حصول صورة المعقولات

اراد بالصورة ما يعم حقيقة الشيء ومثاله
كما نقله سياق الكلام

ههنا على فلا يكون الصورة العقلية عالمة ولو اقتصر على القابل فقط لكان
كفانا من الاشارة الى جواب الدخلين لكن ذكر المجرد ايضا تنبيها على ان
العالم لا بد وان يكون غير مادي قوله وحلول المثال مغاير اشارة الى جواب
دخل آخر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم
في العالم لكان العالم بالحرارة والبرودة والاستدارة حارا وباردا ومستديرا
ولكان العالم بالجبل يلزم ان يكون الجبل بتمامه حاصلا في ذهنه وكلها باطل
توجيه الجواب ان يقال العلم ليس عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم
بل عبارة عن حصول مثال ماهيته في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام
لماله المثال كما عرفت ذلك في المقصد الاول واذا كان كذلك لم يلزم
ان يكون الذهن حارا وباردا ومستديرا وانما يلزم ذلك ان لو كان المنطبع
تمام ماهية الحرارة والبرودة والاستدارة وليس كذلك بل الحاصل مثالها
وايضا لا يلزم ان يكون الجبل بتمام ماهيته حاضرا في الذهن بل يلزم ان يكون
مثال تمام ماهيته حاضرا في الذهن ولا امتناع فيه لا يقال لو كان العلم
عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم يلزم ان يكون علم المجردات
بذواتها وصفاتها كعلمنا بانفسنا واحوال انفسنا بحصول المثال والصورة فيها
وليس كذلك لانا نقول العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك انما يكون بالانطباع
لا غيره فيكون المراد من قوله ولا بد فيه من الانطباع اي لا بد في العلم بالشيء
الخارج عن المدرك من الانطباع واعلم ان العلم الذي يتوقف على الانطباع
غير علم الله فان علمه تعالى ليس بالانطباع كما سيأتي **قال** ولا يمكن
الاتحاد **اقول** ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وذهب
طائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله
ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء
غير ممكن لانا بينا ان الاثنين لا يتحدان واذا لم يمكن اتحاد الشيء بالشيء لم يمكن
اتحاد العالم بالمعلوم ولا اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال والذي يختص
بعدم اتحاد العالم بالمعلوم ان العالم اذا علم شيئا فلنفرض انه صار ذلك الشيء
المعلوم مثلا اذا علم آ صار بعينه آ فلا يخلو اما ان يكون هو كما كان عند عالم بعلم
آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء علم آ او لم يعلمها وان كان بطل

منه ذلك فلا يخلو اما ان يكون ذاته باطلة او حالة لها فان كان الثاني فالذات
باقية فلا يكون اتحادا بل يكون استحالة اي تغيرا من حال الى حال وان كان
الاول فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر وايضا اذا علم
آ ثم علم ب فكونه كما كان عند ما علم آ حتى يكون سواء علم ب او لم يعلمه او صير
شيئا آخر والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني والا يلزم ان يكون متحدا بالذات
او الاستحالة وعلى التقديرين يلزم عدم الاتحاد والذي يختص بعدم اتحاد النفس
الناطقة بالعقل الفعال ان النفس الناطقة لو اتحدت بالعقل فلا يخلو اما ان
تتحد بكله او ببعضه او من حيث هو فان كان الاول يلزم تجزي العقل الفعال وان كان
الثاني يلزم ان يكون النفس الناطقة عالمة بجميع المعلومات **قال** ويختلف
باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الاضافة فيقوى الاشكال
مع الاتحاد **اقول** اختلف في ان العلم هل يختلف باختلاف المعلوم
اي تعدد المعلوم يستدعي تعدد العلم ام لا فذهب المصنف الى انه يختلف باختلاف
المعلوم اي العلم الواحد لا يجوز ان يكون علما بمعلومين وذلك لان العلم عبارة
عن حصول صورة المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة بالضرورة
فحصول صورة ما مغاير لحصول صورة غيرها فالعلم باحد الشيئين مغاير للعلم
بالآخر فلا يكون العلم الواحد علما بمعلومين وذهب اهل السنة الى ان العلم القديم
يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لا نهاية لها مع انه واحد واما العلم المحدث فذهب
ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحكي
عن الشيخ الاشعري ذلك وانكره الاستاذ ابو اسحق وقال انه ذكر في الالزام
على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم
الواحد بمعلومين واوجب ذلك من اهل السنة ابو منصور البغدادي وقال القاضي
كل معلومين لا ينفك احدهما عن الآخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد
وكل ما يصح ان يعلم عند الذهول عن شيء آخر فلا يمكن ان يتعلق بهما علم واحد
قوله كالحال والاستقبال اورده مثالا لاختلاف المعلوم واشار به الى بطلان
مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور
الاستقبال فان العلم بالشيء الحاصل سيوجد مشروط بعدم الشيء في الحال ووجوده
في ثاني الحال والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم في الحال بل مشروط

بان الاستقبال علم بوجوده
اذا وجد وهو باطل فان العلم ان
الشيء ... م

بالوجود في الحال فاحدهما غير الآخر والعلم لا يعقل الا مضافا الي معلومه
فان العلم علم بالشيء لكن لا يكون الاضافة داخلة في مفهومه ولا نفس مفهومه
بل يكون لازمة له فانه عبارة عن حصول الصورة والصورة انما يكون صورة
لشيء فيكون الاضافة الي ذلك الشيء لازمة له ثم قال الملخص فيقوي الاشكال
مع الاتحاد اي اذا كان العلم لا يعقل الا مضافا فيقوي الاشكال عند اتحاد
العالم والمعلوم وذلك لان العالم والمعلوم اذا كانا شيئا واحدا توجه الاشكال
بان يقال انتم جعلتم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم
فلا يكن عند اتحاد العالم والمعلوم والا لزم اجتماع صورتين متساويتين لشيء
واحد ويقوي الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ العلم بالشيء يستدعي الاضافة
والاضافة لا يتصور الا بين الشيئين فعند اتحاد العالم والمعلوم لا يتحقق الاضافة
فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول
ان العلم بالشيء الخارج عن العالم عبارة عن حصول نفسه وعن الثاني انه عند
اتحاد العالم والمعلوم يتحقق الاضافة لتحقق الشيئين احدهما حصول ذلك الشيء
اعني وجوده الذي هو العلم والآخر نفس ذلك الشيء الذي هو العالم والمعلوم
ولا شك ان حصول الشيء مغاير للشيء لان الوجود مغاير للماهية فالاضافة عرض
الحصول بالقياس الي الشيء هذا هو التحقيق واعلم ان العلم الذي يلزمه الاضافة
هو علم غير الله تع بذاته فان علمه تع بذاته نفس ذاته الذي هو عين وجوده فلا اثنينية
فيه حتى يتصور الاضافة بينهما قال وهو عرض لوجود حده فيه اقول اعلم ان
علم غير الله تع عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم اذا كان المعلوم خارجا
عن العالم وعن حصول نفس المعلوم اذا لم يكن خارجا في العلم بالاشياء الخارجة
عن المدرك صورة وحصول واضافة الصورة الي الشيء المعلوم واضافة الحصول الي
نفس ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها يكون موجودة في
موضوع واما نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا
ان كان المعلوم ذات العالم لانه ح يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون
عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض
بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها
يكون موجودة في موضوع وان كانت صورة الجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فهو عرض

صورة مساوية للمعلوم في العالم
وان العلم بالموجود خارج عن العالم
هو عبارة عن حصول ... م

عرض

تلك الصورة م

ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة
فلان المعقول الذي هو جوهر جوهرية صفة ذاتية لماهيته من حيث هي
جوهر ومهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب
الماهية الي الوجود الذهني وليا الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف
في نفس المهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية
والمهية من حيث هي لذاتها جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا
يكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا نم
ان المهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية وقوله لان انتساب المهية
الي الوجود الذهني وليا الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس المهية قلنا
تم ذلك ولكن لا نم ان المنتسب الي الوجود الذهني اعني الصور العقلية
هو مهية المعقول بل شبحها ومثالها والشبح والمثال للشيء مغاير لذلك
الشيء وان كان مطابقا له على معني ان الحاصل من الشيء في العقل هو عين
الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من
جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد
بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم
او حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض
اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع او
في موضوع لانه بهذا الاعتبار حصول شيء لا مهية ذات حصول وباعتبار
ان الحصول ايضا في نفسه مفهوم يعرض له وجود في العقل يكون عرضا
لانه ح يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود في موضوع وانما
طولنا الكلام في هذا الموضع وبسطنا القول بالتعرض للمفهومات الحاصلة
في العلم لان الملتزمين للتعرض لهذا البحث زعموا ان العلم عرض واحتجوا
على عرضية الصور العقلية لا على عرضية حصولها الذي هو العلم وفرق بين
حصول الصورة ونفس الصورة لان حصول الصورة وجودها وفرق بين
الشيء ووجوده لما عرفت ان وجود الشيء زائد عليه سواء كان ذهنيا
او خارجيا فوجب بسط القول فيه ليندفع به الحيرة الحاصلة للمستفيدين
بسبب مطالعة الكتب المتعرضة لهذا البحث قال وهو فعلي

وجوهرا م

وانفعالي وغيرهما **اقول** العلم اما فعلي او انفعالي او غيرهما اما العلم
الفعلي فهو ان يسبق صورة المعلوم الي العالم فيصير تلك الصورة
العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما يتصور شكلا ثم يجعله موجودا
واما الانفعالي فهو ان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما
يستفيد صورة السماء من السماء واما غيرهما فعلم الله تع بذاته فانه عبارة
عن ذاته وعلمه تع بالموجودات فانه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة
عنه **قال** وضروري وحدسية ومكتسب **اقول** العلم
ينقسم الي ضروري وكسبي وقد مر تفسيرهما والضروري ستة اقسام بديهيات
ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها معها و
ذلك لان العقل اما ان لا يحتاج في الحكم الي اعانة الحس او احتاج والاول
لانه اما ان يحتاج الي وسط بين طرفي الحكم او يحتاج والاول هو البديهيات
والثاني لانه اما ان يكون ذلك الوسط حاصلا بالاكتساب اولا والثاني قضايا
قياساتها معها والاول لانه اما ان يحصل بسهولة اولا والثاني لا يكون من
الضروريات والاول هو الحدسيات هذا اذا لم يحتج العقل في الحكم الي اعانة
الحس فاما اذا احتاج الي اعانة الحس فلانه اما ان يكون الحس حس السمع
بان سمع الخبر الدال علي مدلوله او غيره والاول هو المتواترات والثاني
لانه اما ان يحتاج الي تكرار الاحساس به وهو المجربات اولا وهو المشاهدات
فالبديهيات هي التي يقتضيها العقل عند تصور حدودها من غير استعانة
بشيء آخر ومن البديهيات ما هو جلي للكل لظهور تصور حدوده ومنه ما فيه
خفاء وافتقار الي تامل بسبب خفاء تصور حدوده فانه اذا خفي التصور
خفي التصديق وهذا القسم واضح بالنسبة الي الاذكياء المشتعلة النافذة في
التصور والمشاهدات ما يستفيد التصديق بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات
مثل حكمنا بوجود الشمس او الحس الباطن ويسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا
بوجود الشمس او الحس الباطن بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا والمجربات
قضايا واحكام تابعة لمشاهدات متكررة ويحتاج الي قياس خفي وهو ان يعلم
ان الوقوع المتكرر علي نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا بان شرب السقمونيا
مسهل والحدسيات قضايا مبدا الحكم بها حدس قوي من النفس فزال

معه الشك واذعن له الذهن مثل حكمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس
والمتواترات قضايا يسكن النفس اليها سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة
الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريب عن وقوع تلك الشهادات علي
سبيل تواطؤهم علي الكذب مثل حكمنا بان مكة موجودة والقضايا قياساتها
معها هي قضايا انما يحكم بها بسبب وسط لا يغيب عن الذهن عند اخطار
حديها بالبال مثل حكمنا بان الاثنين نصف الاربعة **قال**
وواجب وممكن **اقول** العلم ينقسم الي واجب وممكن فالواجب
كعلم الله تع بذاته تع فانه نفس ذاته والممكن ما عداه من العلوم **قال**
وهو تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق فزال الدور **اقول** العلم
تابع للمعلوم علي معنى ان العقل اذا اعتبر مطابقة العلم والمعلوم حكم باصالة
موازنه اي معلوم العلم في هذا التطابق اي حكم بان المعلوم اصل في
المطابقة والعلم تابع له وحكاية عنه فعلي هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم الذي
هو الاصل في التطابق عن العلم الذي هو تابع في التطابق وحكاية عنه
فيها هذه المقدمة فان الحكاية يجوز تقدمها علي المحكي قوله فزال الدور اي
الدور الوارد علي تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد واما ورود
الدور علي تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا وبالمستفاد فلان العلم
لو كان تابعا والتابع علي التقديرين متاخر عن المتبوع فيلزم تاخر
كل نوع من العلم عن معلومه لكن نوع من العلم فعلي وهو موجب لوجود
المعلوم فيكون متقدما علي وجود المعلوم الذي هو متقدم علي العلم التابع
له فيلزم تقدم كل منهما علي الآخر فيلزم الدور اما زوال الدور علي تقدير
تفسير التابع بما ذكرناه فلانه لا يلزم ان يكون العلم متاخرا عن المعلوم فلا يلزم
تقدم كل واحد من العلم والمعلوم علي الآخر فلا يلزم الدور **قال**
ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي
فبالاول **اقول** الانسان في مبدا الفطرة خال عن العلوم
لكن قابل لها والا لما حصلت له اصلا واذا كان قابلا لها فلو كان شرائط
حصول العلم بتمامها حاصلة في مبدا الفطرة لكانت العلوم حاصلة
في مبدا الفطرة لان المبدا الفاعلي الذي يخرج كل ما بالقوة الي الفعل

موجودا انا فلو كانت الشرائط حاصلة باسرها لزم تحقق جميع ما يتوقف
عليه العلوم في مبدأ الفطرة فيحصل جميع العلوم في مبدأ الفطرة لكن ليس
كذلك نعلم ان شرائط حصول العلوم لا يكون حاصلة في مبدأ الفطرة
فلابد من حصولها شيئا فشيئا وهو المعنى بالاستعداد واما العلم الضروري
فشرائطه هي الاحساس بجزئيات المحسوسات بواسطة الحواس فانا اذا
احسسنا جزئيات تنبهنا لمشاركات بينها ومباينات فيحصل فينا علوم ضرورية
واما الكسبي فاستعداده انما يحصل بواسطة الاولي اي الضروري بان ينتهي
اليه اما التصورات الكسبية فبالحد والرسم واما التصديقات
الكسبية فبالقياسات المستندة الي المقدمات الضرورية اما ابتداء او بوسط
قال وباصطلاح تفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح
آخر مفارقة النوعين اقول الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين
الاول هو ان يكون حقيقة الشيء حاضرة بعينها او بمثالها عند المدرك يشاهدها
ما به يدرك سواء كان ما به الادراك ذات المدرك او آلته وسواء كان
المثال منتزعا عن امر خارجي او حاضرا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات
المدرك او في آلته او كان حاضرا من غير انطباع في شيء والثاني هو الاحساس
فقط والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل فيكون العلم نوعا من
الادراك بالاصطلاح الاول وهو التعقل ففي هذا الادراك يفارق العلم
مفارقة الجنس النوع وفي الاصطلاح الثاني يكون الادراك مباينا للعلم
فيفارق العلم مفارقة النوعين قال وتعلقه في التام بالعلة يستلزم
تعلقه كذلك بالمعلول اقول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي
هي لا باعتبار آخر وتعلق العلم بالعلة من حيث هي هي لا يستلزم تعلق العلم
بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهيتها بمعنى انه يلزم من
تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول فح يكون تعلق العلم بماهية العلة من حيث
هي يستلزم تعلق العلم بالمعلول واما باعتبارها من حيث هي مستلزمة للمعلول
لا باعتبار آخر وهو علم ناقص بالعلة وتعلقه بالعلة في هذا الوجه يستلزم تعلقه
بالمعلول لا مطلقا بل من حيث هو لازم وهو علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها
ولوازمها وعوارضها وملزوماتها وموضوعاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس

الي غيرها وهذا علم تام بالعلة وتعلق العلم بالعلة في هذا الوجه التام يستلزم
تعلق العلم بالمعلول كذلك اي في الوجه التام فان المعلول ولوازمه من
لوازم العلة قال ومراتبه ثلث اقول ومراتب العلم ثلث
الاولي كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شأنه العلم الثانية العلم
الاجمالي وهو كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه انما يحضر
الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي
مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه
وبالقوة من وجه آخر الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة
في العقل منفصلا بعضها عن البعض قال وذو السبب انما يعلم
كليا اقول اي العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه كليا
اما ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه فلان ذا السبب ممكن
بالضرورة وكل ممكن اذا نظرت اليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن سببه
امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الي وجود سببه وجدت
وجوده راجحا علي عدمه فحكمت بوجوده حكما قطعيا فثبت ان ذا السبب اذا
التفت اليه مع قطع الالتفات عن سببه امتنع الحكم بوجوده جزما وانه اذا التفت
الي وجود سببه حكمت جزما بوجوده ولا نعني بقولنا ان ذا السبب لا يعلم الا بالعلم
بسببه الا هذا المعني واما انه يعلم كليا اي يعلم على وجه يكون تصوره غير مانع
من وقوع الشركة فيه فلان الالف اذا كان موجبا للباء مثلا فمن استدل من
العلم بوجود الالف علي العلم بوجود الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال
العلم بالباء وهو كلي والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور
شيء عن شيء لنفس تصوره غير مانع من الشركة وتقييد الكلي بالكلي كلي لما عرفت
في المقصد الاول قال والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات
عند سلامة الآلات ويطلق على غيره بالاشتراك اقول المراد انه يشير
الي مفهوم العقل فوصفه بانه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
اي القوي التي يدرك بها النفس المحسوسات الظاهرة والباطنة وقد يطلق
لفظ العقل على غير هذا المعني علي سبيل الاشتراك اللفظي فانه يقال للجوهر
المجرد الذي لا تعلق له بالجسم تعلق التدبير والتصرف وللقوي النفس الانسانية

يحضر مدار

علم م

در بيتها

للعلم م

التي بحسب تكميل جوهرها فمنها قوة استعدادية وهي التي من شانها المعقولات
الاولي وتسمي عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولي الاولي الخالية في نفسها عن جميع
الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدا فطرتهم
ومنها قوة اخري يحصل لها عند حصول المعقولات الاولي لها فتهيا لاكتساب
النظريات اما بالفكرة او بالحدس وتسمي عقلا بالملكة ومنها قوة اخري وهي
التي لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متي شاء من غير
افتقار الي اكتساب وتسمي عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل
مشاهدة متمثلة في الذهن عقل مستفاد ويقال للقوة التي بها تستفيض النفس
المعقولات من مبادئها العالية عقل نظري وللقوة التي بها تحصل مصالح احوال
البدن عقل عملي **قال** والاعتقاد يقال لاحد قسميه فتعاكسان
في العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم
ويفرق بينه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين وقد يصح تعلق
كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصور والجهل
بمعني مقابلهما وبآخر قسم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد
الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل **اقول** الاعتقاد
يطلق علي التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او لا مطابقا او غير مطابق
ثابتا او غير ثابت ويطلق وهذا هو المشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم
اعني التصديق الجازم المطابق الثابت الذي قد تبين ان العلم ينقسم
اليه والي التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بيان ذلك
ان الاعتقاد بالمعني الاول اعم من العلم اذ يصدق علي الظن والجهل المركب
والتقليد وبالمعني الثاني اخص من العلم اذ العلم يصدق علي التصور بدون
الاعتقاد فتعاكس العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين اي بحسب الاصطلاح
الاول الاعتقاد اعم من العلم وبحسب الاصطلاح الثاني بالعكس اي العلم
اعم منه هذا ما توهمته من كلامه وهو لا يخلو عن تعسف والاعتقاد اذا كان بالمعني
الاول يجوز ان يقع التضاد فيه والتضاد انما يقع فيه بان يكون احدهما
متعلقا بالايجاب والآخر بالسلب علي معني انه تارة يتعلق بالايجاب
وتارة يتعلق بالسلب بالنسبة الي قضية واحدة بخلاف العلم فانه لا يمكن ان

محلاول العلم م

يقع فيه التضاد بالمعني المذكور اذ يشترط فيه المطابقة فلو تعلق بالايجاب
امتنع تعلقه بالسلب وبالعكس والسهو عدم ملكة العلم وهو ان لا يصير
العلم ملكة للنفس وقد يفرق بينه وبين النسيان بان السهو زوال الصورة
عن المدركة مع بقائها في الحافظة والنسيان زوالها عن المدركة والحافظة
جميعا والشك تردد الذهن بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح
احدهما علي الآخر والاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح
تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد
واذا تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه فيتغاير الاعتبار لا الصور اي العلم
المتعلق بالعلم لا يكون له صورة مغايرة للعلم لكن مغاير له بالاعتبار اي العلم
بالعلم عين العلم بالحقيقة ومغاير له باعتبار انه تعلق بالعلم وكذا الاعتقاد اذا
تعلق بنفسه والجهل يطلق علي معنيين احدهما البسيط وهو عدم العلم
او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا ولهذا المعني يقابل العلم والاعتقاد
تقابل العدم للملكة والثاني المركب وهو اعتقاد الشيء علي خلاف ما هو عليه
مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك وبهذا المعني قسم من الاعتقاد وانما سمي مركبا
لتركبه من الاعتقادات والظن ترجيح احد طرفي الايجاب والسلب ترجيحا لا
ينقبض النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان رجحان
الشيء غير اعتقاد رجحانه والظن هو الاول لا الثاني والظن قابل للشدة و
الضعف فان بعض الظنون اقوي من بعض وذلك لان للترجيح مراتب اوله
بين شدة في الغاية وضعف في الغاية وطرفا الظن العلم الذي لا مزية لترجحه و
الجهل البسيط الذي لا يرجح معه **قال** وكسبي العلم يحصل بالنظر
مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده **اقول** لما
كان العلم قسمين ضروري وكسبي والضروري انما يحصل من غير اكتساب
والكسبي انما يحصل بالاكتساب اراد ان يشير الي ما يكتسب منه وكيفية اكتسابه
منه فقال وكسبي العلم يحصل بواسطة النظر والنظر يفيد كسبي العلم بالضرورة
اذا كان جزآه اعني المادة والصورة صحيحين والنظر ترتيب امور معلومة
ليتوصل بها الي تحصيل مجهول والترتيب هو ان يجعل الامور المتكثرة بحيث
يطلق عليها الواحد اذا كان لبعض اجزائه نسبة الي البعض في التقدم والتأخر

وهذا رسم لخواص ماخوذة من العلل الاربع فقوله ترتيب امور خاصة ماخوذة
من الصورية وهي الهيئة الحاصلة للامور عند الاجتماع والمادية وهي الامور
المعلومة من الفاعلية اذ الترتيب لابد له من مرتب وهو العقل ههنا وقوله ليتوصل
بها الى تحصيل مجهول خاصة ماخوذة من العلة الغائية وهي تحصيل المجهول ومادة
النظر الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات والمقدمات
في التصديقات وصورته الهيئة الحاصلة من اقتران الجنس والفصل والخاصة
والعرض العام في التصورات والترتيب والاقتران الواقع بين المقدمات في التصديقات
فالنظر يحصل العلم به اذا كان جزآه صحيحين وحصول العلم ضروري عند سلامة
جزئيه لانا متى تصورنا جنس الشيء وفصله تصورا مطابقا وركبنا الجنس والفصل
تركيبا صحيحا حصل تصور المحدود بالضرورة وكذا اذا اعتقدنا الملازمة بين
الامرين واعتقدنا معه وجود الملزوم وعدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم
ومن الثاني عدم الملزوم وبيان صحة جزئي النظر يتكفل به علم المنطق واذا كان
احد جزئي النظر او كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به واختلفوا في انه هل يحصل به
ضد العلم اي الجهل اذا كان احد جزئيه فاسدا ام لا والحق انه قد يحصل به ضده
وقد لا يحصل مثلا اذا كان صورة القياس صحيحة وكبراه فاسدة كما اذا قيل كل
انسان حيوان وكل حيوان حجر فانه ينتج كل انسان حجر فمن مثل هذه الصورة يحصل
به الجهل **قال** وحصول العلم عن الصحيح واجب **اقول** اختلفوا
في ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح هل هو واجب ام لا فمذهب الاشاعرة
الى ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة فان الله تعالى اجرى
عادته بخلق العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وذهب الحكماء الى ان النظر الصحيح
يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه من المبادي العالية وجوبا وذهب المعتزلة الى ان
النظر يولدها في الذهن على معنى ان وجود النظر يوجب وجود النتيجة كحركة اليد
فان وجودها يوجب وجود حركة الخاتم واختار المصنف ان حصول العلم بالنتيجة
عن النظر الصحيح واجب ولم يتعرض بالافاضة والتوليد واحتج الاشاعرة بان العلم
الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار
فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة والمعتزلة لما اعتقدوا
استناد افعال الحيوانات اليها نفسها لا الى الله منعوا استدلال الاشاعرة والدليل

119

على ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب انه متى حصل عند العقل العلم
بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت هناك
عادة ام لا **قال** ولا حاجة الى المعلم نعم لابد من الجزء الصوري و
شرطه عدم الغاية وضدها وحضورها **اقول** النظر الصحيح كاف
في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا انه متى حصل العلم لنا
بان العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر حصل العلم لنا بان العالم له مؤثر سواء كان هناك
معلم او لا والملاحدة يعترفون باستلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن
يقولون هذا وحده لا يجري ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم المعلم
النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا
قائلين بالتوحيد لكنهم لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وقالوا لو كانت
العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده فلا نحتاج
في ذلك اليك والحق ان التعليم في العقليات ليس بضروري والانبياء جاؤا
لتعليم المنقولات قوله نعم لابد في الجزء الصوري اي لا حاجة في المعرفة الى المعلم
بل يكفي فيها النظر لكن لابد في النظر من الجزء الصوري اي لابد بعد استحضار
المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما ليحصل العلم بالنتيجة اذ لو لم
يحتج الى ملاحظة الترتيب والهيئة لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولتساوت
الاشكال في الجلاء والخفاء وذلك باطل وشرط النظر عدم الغاية اي عدم العلم
بالمطلوب فان العلم بالمطلوب هو غاية النظر وانما اشترط ذلك لئلا يلزم تحصيل الحاصل
وايضا شرط النظر عدم ضد الغاية اي عدم الجهل المركب بالمطلوب الذي هو ضد
العلم بالمطلوب الذي هو الغاية وانما اشترط ذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف
عن النظر كالامتلاء الصارف عن الاكل ومنهم من قال انما اشترط ذلك لان
اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين والضدين
وذلك لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما
هو اجتماع النقيضين وهو ممتنع وامتناع اجتماع اللازمين اعني الشك والجزم
يوجب امتناع اجتماع الملزومين اعني النظر والجهل المركب والاول ممنوع لانه
النظر لا يجب ان يكون مقارنا للشك فان كثيرا من الناس يعرفون الاشياء بالنظر
من غير سبق الشك وايضا يشترط حضور الغاية اي يشترط في النظر العلم بالمطلوب

من وجه لامتناع طلب المجهول قال ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات وانتفاء
ضعف المطلق على تقدير ثبوته كان التكليف عقليا اقول اختلفوا في ان
وجوب النظر في معرفة الله تع بحسب العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة
الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين
الاول ان شكر الله تعالى واجب عقلا لان نعمه على العبد كثيرة وشكر المنعم واجب
عقلا ودفع الخوف عن النفس واجب عقلا وشكر الله تع ودفع الخوف اللذان
هما واجبان عقليان يتوقف على معرفة الله تع فمعرفة الله تع يكون واجبة عقلا
لان ما يتوقف عليه الواجب العقلي فهو واجب عقلا ومعرفة الله لا يتم الا بالنظر فيكون
النظر في معرفة الله تع واجبا عقلا والى هذا الدليل اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف
عليه العقليات كان التكليف به اي ولوجوب المعرفة الذي يتوقف عليه العقليات
اي شكر الله تع ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان بحسب العقل كان التكليف
بالنظر عقليا ضرورة توقف المعرفة عليه الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه
اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته واليه اشار بقوله وانتفاء ضعف
المطلق على تقدير ثبوته اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلق اعني الوجوب
العقلي على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله كان التكليف به عقليا وانما
قلنا بان الثاني منتف على تقدير ثبوته لانه لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق
الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر وللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف
وجوبه عليه ووجوبه عليه لا يستند الى الرسول لعدم العلم بصدقه فيلزم انتفاء
وجوب النظر على تقدير ثبوته وما لزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا وللاشاعرة
ان يقولوا على الاول لا نسلم ان شكر الله تع ودفع الخوف واجب عقلا وعلى تقدير
وجوبها عقلا فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة
السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما عقلا على معرفة غير المعرفة
السابقة فلا نسلم ان المعرفة موقوفة على النظر وانما يلزم ذلك ان لو كان طريق
العرفان منحصرا في النظر وهو ممنوع لجواز العرفان بغير النظر وعلى تقدير توقف
المعرفة على النظر فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب المطلق واجب وانما يلزم ذلك ان لو استحال
التكليف بالمحال وهو ممنوع وعلى الثاني انه يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف وجوب
النظر فيعرف صدق الرسول فيستفيد وجوب النظر اليه فلا يلزم انتفاؤه على تقدير

ثبوته وايضا يلزم بعين هذا الدليل انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته بحسب
العقل لان وجوب النظر وان كان عقليا فهو كسبي فللمكلف ان لا ينظر حتى
يعرف وجوبه ولا يعرف وجوبه الا بالنظر فله ان لا ينظر فيلزم انتفاؤه على تقدير
ثبوته بحسب العقل وما قيل ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن يكون فطري
القياس فلا يكون للمكلف ان يمتنع عن النظر فبط اذ لا نسلم ان وجوب النظر من
فطري القياس لما عرفت من بطلان مقدماته واحتج الاشاعرة على ان شكر
المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تع وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مطلقا الى بعثة الرسول فلو كان الوجوب
بحسب العقل لما انتفى التعذيب قبل البعثة واما العقل فلان شكر المنعم
لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان
لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة
بلا حظ او في الآخرة ولا استقلال للعقل فيها قيل فائدته عاجلة وهو دفع خوف
ضرر العقاب في الترك اجيب بان الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال
ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمته ونعمته
ولانه تصرف في ملك الغير قيل ينتقض هذا الدليل بالوجوب الشرعي
اجيب بان الوجوب الشرعي لا يستدعي فائدة وعلى تقدير استدعاء الفائدة
يكون الفائدة في الآخرة وللشرع استقلال فيها قال وملزوم العلم دليل
والظن امارة وبسائطه عقلية ومركبه لاستحالة الدور وقد يفيد اللفظي
القطع ويجب تاويله عند التعارض اقول اراد ان يشير الى ما يتعلق
به النظر اعني التصديقات الموصلة الى تصديق آخر ايضا لا قربا وهي الحجة
وهي ان كانت ملزومة للعلم بالنتيجة يسمى دليلا وان كانت ملزومة للظن بها
يسمى امارة وبسائط الدليل اي مقدماته التي يتالف منها الدليل فانها وان
كانت مركبة في انفسها لكن يكون كل منها بالنسبة الى الدليل المؤلف منها بسيطة
اما عقلية صرفة او مركبة من العقلي والسمعي مثال العقلي الصرف قولنا العالم
ممكن وكل ممكن فله مؤثر مثال المركب من العقلي والسمعي قولنا الوضوء عمل
وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه انما الاعمال بالنيات واما السمعيات الصرفة
فلا لاستلزامها الدور لان السمعيات الصرفة لا يفيد الا بعد العلم بصدق

الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل بناء على ذلك التقدير والا لم يكن
ثمة حصر قيل لابد وان يستفاد من السمع فيتوقف افادة السمعيات الصرفة على
العلم بصدق الرسول على افادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور وهو محال هذا ان والعلم بصدق الرسول م
اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتألف منها ابتداء عقلية ولا ينتهي
الى مقدمة عقلية وان اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتألف
منها ابتداء عقلية دون ما ينتهي اليها فيجوز تركبه من السمعيات الصرفة مثاله قولك
تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقيل ان الدليل اللفظي لا يفيد القطع
واليقين لتوقفه على عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ وتصريفها واعرابها
وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي
لو كان لرجح وهذه الامور ظنية فما يفيده فكيف لا يكون ظنيا واختار المصنف انه
يفيد القطع لان كثيرا من الدلائل اللفظية يعلم انتفاء هذه المفاسد عنها
فتفيد القطع واذا وقع التعارض بين الدليل العقلي والسمعي وجب تاويل السمع
بما لا يكون مخالفا للعقلي وذلك لانه يمتنع الجمع بينهما والا يلزم اعتقاد وقوع النقيضين
ويمتنع تركهما والا يلزم القدح في جميع العلوم ويمتنع ترجيح السمعي اذ ترجيحه يفضي
الى القدح فيه وذلك لان ترجيحه يقتضي القدح في العقلي الذي هو اصل السمعي و
قدح الاصل يستلزم قدح الفرع وهو قياس وقسيماه والقياس اقتراني واستثنائي قوله هي
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة
خمسة والبعيدة اربعة والثاني متصل باعتبار ان وكذا غير الحقيقي من المنفصل جعفر دل
ومنه حقيقي والاخران لنفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير
هذا الفن اقول الدليل ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل واليه اشار
بقوله وهو قياس وقسيماه اي قسيما القياس اعني الاستقراء والتمثيل ووجه الحصر
في الثلثة ان الدليل وما يلزمه اعني المطلوب لابد وان يكون بينهما مناسبة مصححة
والا امتنع ان يستلزم احدهما الآخر فلا يخلو اما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو
القياس او بالعكس وهو الاستقراء او باحد الجزئين المندرجين تحت كلي على الآخر
وهو التمثيل والقياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر
وهو اقتراني ان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا كل انسان حيوان

وكل حيوان جسم فكل انسان جسم واستثنائي ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا
فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة
فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والاول اي
القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب نسبة الوسط الى الطرفين اربعة وذلك لان الوسط اما محمول الصغرى
وموضوع الكبرى وهو الاول او محمولهما وهو الثاني او موضوعهما وهو الثالث
او موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو الرابع وباعتبار صورته البعيدة وهي
الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال اثنان
وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي
والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي وانما جعل المؤلف
من الحملي والشرطي من الاقتراني الشرطي لان نتيجته شرطية وتم الاقتراني الشرطي
خمسة اقسام المؤلف من المتصلات والمؤلف من المنفصلات والمؤلف منهما
والمؤلف من الحملي والمتصل والمؤلف من الحملي والمنفصل والقياس باعتبار
مادته القريبة اي مقدماته من حيث هي موقعة للتصديق بالمطلوب او تاثيرا آخر
غير التصديق اعني التخيل خمسة اقسام برهان وهو قياس مؤلف من القضايا
الواجب قبولها وهو يقيني مادة وصورة وغاية ان نتج يقينا وجدل وهو
مؤلف من القضايا المشهورة والمسلمة من الخصم بين المخاطبين وهو مسلم مادة
وصورة وغايته الالزام او دفع الالزام وخطابة وهي مؤلف من المظنونات
والمقبولات التي ليست بمشهورة والمشهورات في بادي الراي وهي ظنية
مادة وصورة وغايتها الاقناع وشعر وهو مؤلف من المقدمات المخيلة من حيث
هي مخيلة سواء كانت صادقة او كاذبة ومصدقا بها او لم يكن وهي مخيل مادة وصورة
وغايته قبض او بسط او حث او زجر او ما يجري مجراها ومغالطة وهي المؤلفة
من القضايا المشبهة بالضروريات او بالمشهورات فان كان التشبيه بالضروريات
يسمى سفسطة وان كان بالمشهورات يسمى شغبا وصاحب السفسطة اعني
السوفسطائي في مقابلة الحكيم كما ان صاحب الشغب اعني المشاغب بازاء الجدلي
هذا باعتبار مادته القريبة واما باعتبار مادته البعيدة اي المقدمات من جهة
ما يصدق بها او لجزء من التخيل اربعة اقسام المؤلف من المسلمات والمؤلف من

من المسلّمات والمؤلّف اي المظنونات وما معها والمؤلف من المشبّهات بغيرها والمؤلف من المخيلات ووجه الحصر في هذه الاربعة بحسب انحصار المواد في هذه الاربعة وانما انحصر المواد في هذه الاربعة لان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تأثيرا غير التصديق اولا هذا ولا ذاك والثالث مطروح في العلوم لعدم الفائدة والاول اما ان تقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون بسبب او بما شبه به وما يكون لسبب هو المسلّمات وما يكون لما شبه السبب هو المشبّهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها اعني المشهورات في بادي الرأي وما تقتضي تأثيرا غير تصديق هو المخيلات والثاني اي القياس الاستثنائي متصل ومنفصل والاستثنائي المتصل منتجة امران احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يقتضي صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يستدعي صدق الملزوم ولا كذبه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم وكذا المنفصل غير المفتق ينتج منه امران اما المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل جزء من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء النقيض فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين واما المنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل جزء من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزء لا يستدعي عين الجزء الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما المنفصلة الحقيقية فاستثناء كل جزء يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما قوله والاخيران اي الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن والاستقراء هو حكم على كلي لثبوته في جزئياته فان كانت الجزئيات محصورة يسمى استقراء تاما وقياسا مقسما كقولنا المطلوب اما ان يكون معلوما من كل الوجوه او مجهولا من كل الوجوه او معلوما من بعض الوجوه او مجهولا من بعضه وكل ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو مجهول من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه مجهول من البعض امتنع طلبه ينتج المطلوب امتنع طلبه وهذا يفيد اليقين وان لم تكن الجزئيات محصورة لم يفد الا الظن وذلك لاحتمال ان يكون الجزئيات التي لم يستقرأ

(في الهامش: من الجزئين م)

(في الهامش: والعلم بلا…)

بخلاف حال الجزئيات التي استقرأت فلم يفد اليقين بالنسبة الى الحكم الكلي بل افاد الظن مثلا الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك والحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يقال انه يحرك فكه الاعلى عند المضغ والتمثيل هو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعل علة علة فان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان الوصف المشترك بينهما هو علة الثبوت ولو ثبت علية الوصف المشترك فمن الجائز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة منها بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم فيها ثابتا لغوا الا ما شرد اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير فن الكلام اي في المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرناه ههنا قال والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان شابت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة اقول لما فرغ من مباحث النظر اورد مسألتين احدهما ان التعقل يستلزم التجرد والاخرى ان التجرد يستلزم التعقل واليه اشار بقوله والتعقل والتجرد متلازمان يعني ان كل متعقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء من حيث هو هو من غير ان يقارن المادة اي ادراك الطبيعة المجردة عن الغواشي الغريبة والاعراض المادية والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض فيكون قائما بذاته اذا عرفت هذا فنقول في بيان المسألة الاولى وهي استلزام التعقل التجرد اي ان كل متعقل مجرد اي كل متعقل يحصل فيه الصورة المعقولة وكل ما يحصل

(في الهامش: ن احد العقولين)

(في الهامش: العلية م)

فيه الصورة المعقولة مجردة اما الصغرى فلما عرفت ان التعقل انما يكون بارتسام الصورة الكلية اي المعقولة في العاقل واما الكبرى فلان كل ما يحصل فيه الصورة المعقولة فهو محل للصورة المعقولة وكل ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرد اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان محل الصورة المعقولة لو لم يكن مجردا لكان منقسما لما عرفت ان المادة وما يقارنها من الماديات منقسمة فالصورة المعقولة الحالة فيه منقسمة لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الاجزاء متشابهة في الحقيقة للمجموع فيكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار فان انقسام الشيء الى الاجزاء المتشابهة يقتضي ان يكون الشيء ذا وضع وذا مقدار والى هذا اشار بقوله فان تشابهت عرض الوضع واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الحال اي الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل ح يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا تقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد وان تكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب الشيء من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل مح والى هذا القسم اشار بقوله والا تركب مما يتناهى هذا تقرير هذا البرهان مع محاذاته لما في المتن وهذا مخصوص بالتعقل المثالي الذي يقتضي حلول الصورة المعقولة في العاقل واما التعقل الذي ليس بالمثال وهو التعقل الذي يكون لحصول نفس المتعقل فلا يثبت استلزامه للتجرد بهذا البرهان لا يقال قولكم لو لم يكن المتعقل مجردا لكان منقسما مم فانه يجوز ان يكون المتعقل نقطة فلا يكون منقسمة مع انها غير مجردة لانا نقول قد بينا ان المتعقل اي المدرك للكليات لا بد وان لا يكون عرضا فلا يرد هذا المنع واعلم ان اثبات هذا المطلب يمكن بوجه اسهل وهو ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فمحلها اي العاقل ينبغي ان يكون غير ذي وضع لان كل حال في ذي وضع فهو ذو وضع تقرير البرهان على المسئلة الثانية هو ان يقال كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وهو مجرد قائم بالذات يصح ان يكون عاقلا فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا اما الصغرى فلان كل مجرد يكون

بريا عن الشوائب المادية والعلائق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فشأن ماهيته ان يصير معقولة لذاتها لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل ذلك كان من جهة العاقلة التي من شانها ان يعقلها واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائم الذات اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل فعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائم الذات اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا للغير فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة واذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحيح بالنسبة الى الثالث وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل بالحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا يعني بالتعقل لذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير الموجود المجرد القائم بالذات فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره

يصح ان يكون عاقلاً لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه
تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة
امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن تعقل
انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلاً لذاته فيجب ان يكون عاقلاً لذاته
لان تعقله لذاته اما حصول نفسه او حصول مثاله والثاني باطل لاستلزام حصول
مثاله فيه والاول لزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله هو حصول
نفسه ونفسه دائما حاصل لا يغيب عنه اصلاً فيكون التعقل دائما حاصلاً فثبت
ان كل مجرد عاقل اذا عرفت ذلك فنقول قوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية
اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولاً وقوله المستلزم لامكان المصاحبة
اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولاً يصح ان يقارن معقولاً آخر
وباقي المقدمات محذوفة والبرهان على الوجه الذي قررناه وان كان اطناباً
وصعوبة لكن يندفع به اكثر الشبهات الواردة في هذا الموضع يظهر صدق هذا
القول للذكي المنصف لا للغبي المتعسف قال ومنها القدرة وتغاير
الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع وتصحح للفعل بالنسبة
وتعلقها بالطرفين وتتقدم الفعل لتكليف الكافر والشاني ولزوم احد المحالين
لولاه ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر ولا استعداد في تماثلها وتقابل
العجز تقابل العدم والملكة ويضاد الخلق لتضاد احكامهما والفعل اقول
ومن الكيفيات النفسانية القدرة الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والا لتساوت
الاجسام بل انما يؤثر باعتبار امر يقارنه ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة
وهي مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد
ربما صار مبدأ التغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج
فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه والصفة المؤثرة اما ان يكون مصدر الفعل
واحدا او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالشعور او لا بالشعور فهذه اربعة اقسام
الاول هو ان يكون مصدر الفعل واحد بالشعور وهو النفس الفلكية والثاني
وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون الشعور وهو الطبيعة والثالث
هو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالشعور وهو القوة الحيوانية المسماة بالقدرة

تعقل ذاته لانه لا يعقل الغير يستلزم
تعقل الحكم عليه وهو ما يمكن تعقل
انه يعقل ذلك الغير يستلزم صح

والرابع هو ان يصدر عنه افعال كثيرة لا بالشعور وهو النفس النباتية والقدرة
يفارق الطبيعة والمزاج اما مفارقتها للطبيعة فلان القدرة بالشعور تؤثر
بخلاف الطبيعة فانها بدون الشعور تؤثر وما يؤثر بالشعور غير ما يؤثر بدون
الشعور واما مفارقتها للمزاج فلان المزاج والقدرة متغايران فيما هو تابع
لهما والمغايرة في التابع يدل على مغايرة المتبوعين اما مغايرتهما في التابع
فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون
من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره التابع له من جنس تأثير الكيفيات
الاربع وتأثير القدرة التابع لها مغاير لها لان تأثيرها الفعل فلو كان القدرة
عين المزاج لكان تابع المزاج بعينه تابعاً لها والقدرة مصححة للفعل بالنسبة الى
الفاعل اي صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا الايجاب فان القادر هو الذي
يصح منه الفعل وتركه والموجب هو الذي يجب منه الفعل وانما قيد بقوله بالنسبة
لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا وصحيحا والا يلزم القلب
والقدرة جعلته ممكنا وصحيحا بالنسبة الى الفاعل واختلفوا في ان القدرة
هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين
اي الفعل وضده على السواء واختاره المصنف وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة
بطرف واحد والحق انه ان اريد بالقدرة العلة التامة التي هي مجموع الامور
التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان
لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند علته التامة
وان اريد بها القوة العقلية وحدها اي التي هي بحالة متى انضم اليها القصد
الى احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليه القصد الى الضد الآخر
حصل ذلك الضد الآخر فلا شك ان القدرة صالحة لان يتعلق بالضدين
لا انه يكون مفهوما مشتركا بين الامرين اللذين احدهما علة تامة لاحد الضدين
والآخر علة تامة للضد الآخر لكن التفسير الثاني موافق للعرف فانه على التفسير
الاول يلزم وقوع اسم القدرة على انواعها بالاشتراك اللفظي وهذا مخالف
للعرف واختلفوا في ان القدرة هل هي متقدمة على الفعل ام مع الفعل
فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الآخر واختار المصنف الاول واحتج
عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل لما كان الكافر مكلفاً

ما لمنعه شكر حـ

بالايمان حال الكفر والتالي بط بالاجماع بيان الملازمة انه لا يكون الايمان
حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تع لا يكلف
الله نفسا الا وسعها الثاني القدرة لا تكون مع الفعل للزوم الثاني بين القدرة
وبين كونها مع الفعل لانها اشع الجمع بينها فلا تكون القدرة مع الفعل الثالث
لو لم تكن القدرة قبل الفعل للزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة
الله تع والتالي بقسميه بط بيان الملازمة ان قدرة الله تع اما حادثة او قديمة
فان كان الاول يلزم الامر الثاني وان كان الثاني يلزم ان يكون العالم الذي
هو فعله قديما لان الفرض ان القدرة مع الفعل فيلزم الامر الاول اجيب
عن الاول بان الكافر في حال الكفر مكلف بالايمان من حيث انه قادر على ميجي
انه مامور بان يومن حال القدرة لا قبلها وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق وعن
الثاني ان الحاجة الي القدرة وحدها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الي الوجود
لا لسلب القدرة مع حدوث الفعل او عدمه والحاجة الي القدرة وحدها حال حدوث
الفعل متحققة وعن الثالث ان كلامنا في قدرة العبد ولا نسبة لقدرة الله تع
الى قدرته والاشاعرة احتجوا على ان القدرة مع الفعل بان القدرة عرض والعرض
لا يبقي زمانين فلو كانت القدرة قبل الفعل لم يكن باقية عند الفعل فلا يكون
عند الفعل قادرا وفيه نظر اذ لا نم ان العرض لا يبقي زمانين والحق انه ان
اريد بالقدرة الصفة المستجمعة لجميع الشرائط لا يكون قبل الفعل بالزمان بل معه
وان اريد بها القوة المنبثة في العضلة يكون القدرة قبل الفعل بالزمان و
لا يجوز ان يتعدد القادر عند اتحاد وقوع المقدور اي لا يجوز ان يقع مقدور
واحد بقادرين لانه لو وقع بها لكان وقوعه بهذا موجبا لاستغنائه عن الآخر
ووقوعه بذلك موجبا لاستغنائه عن هذا فوقوعه بهما يجب استغناؤه عن كل واحد
منهما ولا شك ان حال وقوعه بالقادر يكون محتاجا اليه فيكون في حال احتياجه
اليهما مستغنيا عنهما وهو مح وانما قال ولا اتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد
المقدور لانه يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل منهما قادرا
عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولا استبعاد في تماثل القدرة ذهب طائفة الي
ان القدرة مختلفة ويستبعدان يكون متماثلة لانه لو اجتمع قدرتان لقادر
على مقدور واحد لانه كما يمتنع ان يقع مقدور واحد لقادرين كذلك يمتنع وقوعه

و ال...
... القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل
... دخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها
... الفعل يلزمها ان يستغني عنها لان حال
... حدوث الفعل صار الفعل موجودا اصلا
... حاجة اليها ان دخل الفعل من العدم
... الى الوجود وينافي الملزومان لاجل تنافي
... اللوازم واذا كان التنافي بين الحدوث
... من كونها مع الفعل حـ حـ

بقدرتين لقادر واحد بعين ذلك الدليل واذا امتنع اجتماع قدرتين لقادر
واحد على مقدور واحد فلا بد وان لا يكون القدرتان متماثلتين والا يلزم جهة
المقدور عند تعدد القدرة لان تماثل القدرتين لا يجتمعان على مقدور واحد
ورد المصنف هذا المذهب بانه لا استبعاد في تماثل القدرتين وذلك لان القدرتين
يجوز ان يجتمعا على مقدور واحد كما بينا لجواز اجتماع قادرين على مقدور واحد
لكن لا يجوز اجتماعهما على وقوع مقدور واحد كما بينا انه لا يجوز اجتماع القادرين
على وقوع مقدور واحد واذا جاز اجتماع قدرتين على مقدور واحد جاز تماثلهما
اذ لا يلزم من التماثل الا وحدة المقدور مع تعدد القدرة وهو جائز فلا استبعاد
في تماثل القدرتين والعجز يقابل القدرة بلا خلاف لكن اختلفوا في انه هل يكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة بان يكون العجز عدميا والقدرة ملكة او تقابل
الضدين فذهبت المعتزلة الي الاول واختاره المصنف وذهبت الاشاعرة الي
الثاني واحتجوا عليه بان كل احد يجد من نفسه التفرقة الضرورية بين كونه ممنوعا
من القيام حال كونه زمنا وغير ممنوع منه حال كونه غير زمن فاختصاصه بالمنع
من القيام الممكن له حال كونه زمنا اما ان يكون المخصص وهو بط او المخصص
عدمي وهو بط اذ المخصص للمنع علة له والعلية صفة ثبوتية فيمتنع ان يتصف
العدمي بها او المخصص موجود ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص من الامور المتحققة
حال القدرة وحال العجز غير الذات والحيوة والعلم والارادة والبنية وهو ظ فيتعين
ان يكون امرا موجودا غير متحقق في الجسم عند القدرة فيكون ضدا له وفيه نظر
فان الاتصاف بالعلية لا يمنع ان يكون المتصف بها عدميا لان العلية من الصفات
الاعتبارية فح جاز ان يكون المخصص للمنع عدم القدرة واحتجت المعتزلة بان
العجز غير محسوس في نفسه كالالوان والطعوم ولا موجب لحال زائدة عليه يستدل
بها عليه فلا يكون ثابتا والجواب عنه ان العجز وان لم يكن محسوسا فلا نم انه
لا حال له بل الزمن يجد من نفسه انه عاجز عن القيام كما يجد من قامت به القدرة
من نفسه كونه قادرا ولئن سلمنا انتفاء الحال فلا نم انه يلزم منها انتفاء العجز
فان انتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم انتفاء المدلول فكيف انتفاء دليل واحد
والحق ان العجز ان كان عبارة عن مثل ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركته
عن حركة المختار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الي هذا اما ان كان

يسعى وجه المعدودين وقد
مكان العدم من حـ حـ

القدرة هيئة يعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن وانما هو جلاد والعجز
عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي بي ولعل المعتزلة ذهبوا الي هذا
والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بلا فكر وروية وهو يضاد القدرة لان
احكامهما متضادة لان القدرة صالحة لان تقع بها الضدان والخلق لا يكون
صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط وتضاد الاحكام
يقتضي تضادهما والخلق يضاد الفعل ايضا اذ الفعل قد يكون تكلفيا بخلاف
الخلق ولهذا يصدر به الافعال من غير روية واعلم ان ما ذكر يفيد مغايرة الخلق
للقدرة والفعل لا يفيد تضادهما ولعله اراد بالتضاد التغاير في المفهوم و
الصدق قال ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا
باضافة تختلف بالقياس ثم ليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير وقد
يستند الالم الي التفرق وكل منهما حسي وعقلي وهو اقوي اقول
ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافتهما
الي كمال وخير وشر وآفة تختلف بالقياس الي المدركين اما اللذة فهو ادراك
ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك
ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك قد عرف
والنيل الوجدان وانما لم تقتصر علي الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول
شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصوله نفسه واللذة لا يتحقق بحصول امثال
اللذيذ بل يتحقق بحصوله نفسه وانما لم تقتصر علي النيل لان اللذة لا بد فيها من الادراك
والنيل لا يدل عليه الا بالمجاز وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دل عليها بمجموعهما بالمطابقة
وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه المخصص الدال بالمجاز وانما قيل لوصول ما هو
عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط
بل وصول الملتذ الي اللذيذ وانما قيل ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء
قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الي شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته ولا يلتذ به وقد
لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ
كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير
بالقياس الي الغير ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا
له اي يناسبه او يليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء

ادراک م

الحاصل

126

الحاصل المناسب من حيث انه اقتضي براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال
ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرا لتعلق اللذة بكل منهما واخر الخير لافادة التخصيص
لذلك المعني وانما قيل من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من وجه
دون وجه والالتذاذ به مختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه فهذه ماهية اللذة
ويقابلها ماهية الالم ويعرف فائدة القيود ههنا عند معرفة فائدة القيود ثمه وقال
محمد بن زكريا الطبيب اللذة خروج عن الحالة الطبيعية لا غير لانه انما يحصل بسبب
اشتعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير صحيح لان اللذة ليست خروجا عن
الحالة الطبيعية لا غير بل الخروج حاصل عند حصول اللذة بالعرض فقد اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وقد يستند الالم الي تفرق الاتصال علي معني ان تفرق الاتصال
يكون سببا للالم في الحي وقيل عليه بان تفرق الاتصال عدمي والالم امر موجود
والعدمي لا يجوز ان يكون علة للوجودي اجيب بان العدمي قد يكون علة معدة
لموجود وكل من اللذة والالم حسي وعقلي لان الادراك المحقق الذي هو اللذة و
الالم ان كان بالحس فهو حسي وان كان بالعقل فهو عقلي واعني بالحس القوى
التي تدرك النفس بها الجزئيات سواء كانت ظاهرة او باطنة واللذة العقلية
اقوي من الحسية وكذا الالم واعلم ان جماعة من الظاهريين ينكرون اللذات و
الآلام العقلية والحق انها ثابتة واقوي من الحسية اما ان اللذة العقلية ثابتة فلما
عرفت ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث
هو كذلك وللجوهر العاقل كمال وخير وهو ان يتمثل فيه جلية الحق قدر ما يستطيع
ثم يتمثل فيه معلولاته المترتبة المتسلسلة الموجودة علي ما هو عليه تمثلا يقينيا خالصا
عن شوب الظنون والاوهام ولا شك ان هذا الكمال خير بالنسبة اليه وانه اذا تمثل
فيه يكون مدركا لوصوله اليه فيكون ادراكه لوصول هذه التمثلات التي هي كمال
وخير بالنسبة اليه لذة له واذا قيس هذه اللذة الي اللذة الحسية يكون اقوي منها
لانه كلما كان الادراك اقوي كان اللذة اقوى لان اللذة هي الادراك ولا شك
ان الادراك العقلي اقوي من الادراك الحسي لان الادراك العقلي خالص الي
الكنه عن الشوائب والحسي مشوب كله فان الحسي لا يدرك الا الكيفيات القائمة بسطوح
الاجسام القريبة لحضرة فاذن اللذات العقلية اقوي من اللذات الحسية واذا
عرفت ان اللذة العقلية اقوي من الحسية يعرف ان الالم العقلي اقوي من الحسي

بهمام

قال ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحديهما لازم مع
التقابل وتتغاير اعتبارهما بالنسبة الي الفاعل وغيره وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف
الشهوة والنفرة اقول ومن الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة
فقيل انهما نوعان من العلم يعني الاعم فان الارادة عبارة عن علم الحي سواء كان
يقينا او اعتقادا او ظنا بان له او لغيره ممن يؤثر خيره منفعة يمكن وصولها اليه
اوليا ذلك الغير من غير مانع من تعب او معارضة ونحوها فانا نجد من انفسنا ميلا
مرتبا علي هذا العلم وهو الارادة فيتغايران ولقائل ان يقول هذا الميل انما
يحصل لمن لا قدرة له علي تحصيل ذلك الشي قدرة تامة واما في القادر التام فيكفي
الاعتقاد المذكور واحديهما اي الارادة والكراهة لازمة للاخري مع تقابل
المتعلقين اي اذا كان بين متعلقي الارادة والكراهة تقابل فارادة احد المتقابلين
لازمة لكراهة المقابل الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة
لارادة الآخر لا نفسها وذلك بشرط التفطن بالضد وقيل ان الارادة للشي
من ضرورتها المنع من الاخلال وكراهة الاخلال بالمراد فيكون ارادة الشي
كراهة ضده وانت تعلم ان هذا لا يدل علي ان ارادة الشي كراهة ضده بل
علي ان كراهة ضده من لوازم ارادته والارادة والكراهة تتغاير اعتبارهما بالنسبة
الي الفاعل بالارادة وغيره فان الارادة بالنسبة الي الفاعل بالارادة هي صفة
تقتضي اختصاص الفعل بوقت دون غيره وارادة غير الفاعل بالارادة ليست كذلك
فان ارادة غير الفاعل الفعل لا تقتضي اختصاص فعل الفاعل بوقت دون وقت
وفرق بين الارادة وبين الشهوة وبين الكراهة والنفرة فان الارادة والكراهة قد
تتعلقان بذاتيهما فان الارادة قد يكون مرادة والكراهة قد يكون مكروهة بخلاف
الشهوة والنفرة فان الانسان لا تشتهي الشهوة ولا تنفر عن النفرة قال
فهذه الكيفيات يفتقر الي الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال
المزاج عندنا فلا بد من البنية ويفتقر الي الروح ويقابل الموت تقابل العدم و
الملكة اقول اي الكيفيات النفسانية التي ذكرت يفتقر الي الحيوة
وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اي الحيوة المنسبة
الينا مشروطة باعتدال المزاج والمراد باعتدال المزاج ان يكون لموضوع ما مزاج
هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه ولا بد في الحيوة من البنية وهي عبارة عن الجسم المركب

من العناصر الاربعة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال المزاج لا
يتحقق بدون البنية ويفتقر الحيوة الي الروح وهي اجسام لطيفة يتولد من
بخارية الاخلاط سارية في عروق نبتت من القلب وهي التي يسمى بالشراين
ومنهم من يستدل علي امتناع اشتراط الحيوة بالبنية بان القائم بمجموع الاجزاء
اما ان يكون حيوة واحدة فيلزم حلول العرض الواحد بالمحال المتكثرة وهو
محال او القائم بكل جزء حيوة علي حدة وهو محال لان الاجزاء متماثلة فلو توقف
جواز قيام الحيوة بجزء واحد علي قيام الحيوة بجزء آخر لكان القيام بذلك
الجزء ايضا متوقفا علي القيام بالاول ويلزم الدور وهو محال اجيب بان
الحيوة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع لا من حيث هي امور متكثرة حتى يلزم
قيام العرض الواحد بمحال متكثرة وايضا لا نم اذ ان قام بكل جزء حيوة علي
حدة يلزم المحال قوله لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء
واحد علي قيامها بجزء آخر لكان من الجانب الآخر كذلك فيلزم الدور قلنا
قيام الحيوة بكل جزء مشروط باجتماعه بالاجزاء الأخر لا بقيام الحيوة بها فلا
يلزم الدور والموت عبارة عن عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة ومنهم من اثبت الموت صفة وجودية محتجا بقوله تع
الذي خلق الموت والحيوة واجيب عنه بان المراد بالخلق التقدير ولا يجب
كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا قال ومن الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض والفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل
والحقد اقول ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة
فهي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة
او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة ومن الكيفيات
النفسانية الفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد كلها غنية عن
التعريف لان كل احد يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور ويميزها عن
غيرها فيستغني عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة
بالروح الذي في القلب ثم ذلك الانفعال يشتد ويضعف بسبب اشتداد
الاستعداد وضعفه والسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله اعني الروح
الذي في القلب علي افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون

افضل حار

الروح كثير المقدار وكثرة المقدار تعتبر لاوجهين احدهما لاجل ان زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة وثانيهما انه اذا كان كثيرا يبقى منه قسط وافر في المبدا، وقسط وافر للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يجذبه الطبيعة وينضبط هناك ولا يمكنه من الانبساط واما في الكيف فهو ان يكون معتدلا في اللطافة والغلظة وهو ان يكون شديد الصفا والنورانية والاسباب المعدة لاصل الغم مقابلات هذه الاسباب والاسباب الفاعلة للفرح هيئات نفسانية والاصل فيها تخيل الكمال اما العلم او القدرة ويندرج في هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير واظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المولمة وتذكر الامور الملذة ومقابلات هذه الامور هي الاسباب الفاعلة للغم والاسباب الموجبة لشدة الفرح والغم في شدة هذه الاسباب ويتبع الفرح تقوي الطبيعة وتخلخل الروح ويتبع الاول اعتدال مزاج الروح وحفظها عن التحلل وكثرة تولد بدل المتحلل ويتبع الثاني الاستعداد للانبساط للتلطف وانجذاب المادة الغاذية اليه وحركة الروح بالانبساط الى غير جهة الغذاء ويتبع الغم مقابلات هذه ومن الكيفيات النفسانية الغضب والحزن والهم والخجل والحقد وجميع الكيفيات يلزمها حركات الروح اما الى خارج او الى داخل وعلى التقديرين اما دفعة او قليلا قليلا اما الى خارج دفعة ففي الغضب وقليلا قليلا ففي الفرح والحركة الى داخل دفعة ففي الخوف وقليلا قليلا ففي الحزن وقد يتفق ان يتحرك الروح الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم فانه يوجد معه غضب وحزن فيختلف الحركتان لان الغضب يلزمه الحركة الى خارج والحزن يلزمه الحركة الى داخل وكالخجل فانه عند حصوله ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم اذا تفكر وعلم انه ليس فيه كثير مضرة ينبسط ثانيا والحقد يعتبر في تحققه امران احدهما الغضب الثابت والثاني كون الانتقام لا في غاية الصعوبة ولا في غاية السهولة قال والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعر والتحدب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية اقول لما فرغ من النوع الثالث من الكيفيات شرع في النوع الرابع منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات وعنى بالكيفية المختصة بالكميات الكيفيات التي يعرض

للكميات بالذات واولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفية المختصة بالكميات اما ان يعرض للكم المتصل واما ان يعرض للكم المنفصل اما العارض للكم المنفصل فكالزوجية والفردية والصمم والمنطقية وغيرها قال فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون يحصل الخلقة اقول الخط المستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وفي هذا التعريف نظر فانه انما يستقيم ان لو صح اتصاف شيء من تلك الخطوط بانه اقصر من الباقي ولا يصح لانه لا يمكن انطباق احدهما على الباقي اذ لو امكن لامكن ان يصير المستدير مستقيما وبالعكس ولا يمكن ذلك ورسم ايضا بانه الذي اذا فرض عليه نقط ثلث واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقد يرسم بانه الذي ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع بخلاف المنحني فانه ربما انطبق قوسان اذا جعل مقعر احديهما في محدب الاخرى واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق ولا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم شاهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول والنقطة الثابتة هي مركزها والخط المار بالمركز المنتهي الى المحيط من الجانبين قطرها والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير اي الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يكون تواردهما على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم والحد ما به تنتهي الشيء كالكرة والمثلث والمربع واذا انضم اللون مع الشكل تكون المجموع خلقة قال الثالث المضاف حقيقي ومشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او بالقوة ويعرض للموجودات اجمع وثبوته ذهني والا تسلسل ولا ينفع تعلق

المتصل فكالاستقامة والانحناء والتقعر والشكل والخلقة واما العارض للكم

كانت علامة

احفظ

مستو

للاستقامة

الاضافة بذاتها لتقدم وجودها عليه ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب
الاعداد وكثرة صفاته **اقول** لما فرغ من الجنس الثاني من الاعراض
اي الكيف شرع في الجنس الثالث منها وهو الاضافة والاضافة يطلق على معنيين
احدهما نفس ذلك الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي والثاني المجموع
الحاصل من المعنى التي تعرض لها الاضافة ومن الاضافة العارضة لها ويسمى
المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني الاب فالمضاف الحقيقي هو
هيئة يكون مهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا
معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة
والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب
التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر
لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة الى النسبة التي
لا يوجد الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة هو النسبة التي يوجد الطرفان
فيها هي الاضافة والامور التي توخذ منسوبة بلا زيادة فهي منسوبة فقط وان
اخذت منسوبة على هذا الشرط فهي مضافة مشهورية فالمضاف المشهوري هو
معروض المضاف الحقيقي مع المضاف الحقيقي وللمضاف خاصتان مطلقتان
احديهما وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل منهما الى صاحبه فان الاب
اب الابن وكذا الابن ابن الاب والعبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد
وهذا الانعكاس مخالف للانعكاس الذي المذكور في المنطق والاخرى وجوب
التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اذا كان احد المضافين موجودا
بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة
فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة لكن يجوز ان يكون معروض احدى الاضافتين
موجودا دون الآخر مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل
بالفعل احدهما اب والآخر ابن ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بالفعل
بحيث يكون من شان احدهما التقدم ومن شان الآخر التاخر بحسب المكان
ويعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تعالى فكالاول واما للجوهر فكالاب
واما للكم فكالصغير والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة فكالاكثر
والاصغر واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما

للوضع فكالاشد انتصابا واعتدالا واما للملك فكالاكسى والاعري واما للفعل
فكالاقطع والاصرم واما للانفعال فكالاشد انفعالا وانقطاعا والمضاف
من الامور الاعتبارية فثبوته ذهني يجب ان يحدث في العقل اذا اعتقل العقل
ذلك الشيء الذي يكون هو مضافا مع ما يقاس اليه واحتج على انه ليس بموجود
في الاعيان بوجوه الاول انه لو كان موجودا في الاعيان لزم التسلسل
الى غير النهاية في الامور الموجودة المترتبة والتالي باطل بيان الملازمة انه
لو كان موجودا في الاعيان لكان في محل وحلوله في محل نسبة بين ذات
المضافين والمحل فيكون حالا بالنسبة الى ذلك المحل وذلك المحل محلا
بالنسبة اليه فيعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا القول بالنسبة الى الاضافة
العارضة له فيلزم التسلسل قوله ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى
جواب اعتراض على هذا الدليل تقرير الاعتراض ان يقال المضاف هو المعنى
المعقول بالقياس الى غيره لا ما له هذا المعنى فان ما له هذا المعنى اما هو معقول
بالقياس الى غيره بسبب المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب
شيء آخر بل هو مضاف لذاته فليس في هذا المعنى ذات وشيء هو الاضافة
بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا التقدير الاضافات
تقرير الجواب ان تعلق الاضافة بذاتها لا ينفع في دفع التسلسل لان التسلسل
لا يلزم من جهة ان الاضافة متعلقة بذات المضاف بسبب امر آخر حتى لو ثبت
ان الاضافة لم تتعلق بالمضاف بسبب آخر لم يلزم التسلسل بل التسلسل انما لزم
من جهة عروض اضافة اخرى للمضاف بسبب حلوله في المحل وعلى تقدير وجود
المضاف في الاعيان يعرض له هذه الاضافة اعني الاضافة التي يكون بسبب
حلوله في المحل سواء كان المضاف مضافا بالذات او بسبب معنى آخر الثاني ان
الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم تقدم وجود الاضافة على نفسه
وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في
الوجود ومتمايزة بخصوصيتها فاتصاف خصوصيتها بالوجود اضافة سابقة على
وجودها فيلزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وفيه نظر اذ لا نسلم لزوم تقدم
الاضافة على نفسه بل غايته انه يلزم تقدم وجود شخص من افراد الاضافة
على وجود فرد آخر وهو لا يكون محالا ويمكن ان يقال الضمير في قوله عليه راجع

الى محل الاضافة وان كان غير مذكور لفظا لانه مستفاد من السياق وح تكون
تقرير هذا الدليل على هذا الوجه وهو ان الاضافة لو كانت موجودة في
الاعيان يلزم ان تكون وجودها متقدما على محلها وذلك لان اتصاف محلها
بالوجود اضافة وهي متقدمة على وجود محلها لان الشيء ما لم يتصف بالوجود
لم يوجد فيلزم تقدم وجود الاضافة التي اتصاف المحل بالوجود على وجود مى حر
محلها لان ذلك الاتصاف لا يكون قائما بغيره بل بمحله هذا الوجه ليس بشيء
فان اتصاف الشيء بالوجود هو الاضافة بحكم الانقسام لا الاضافة التي نحن فيها
فيه الثالث لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم عدم تناهي
الاضافة الموجودة المترتبة في الاعيان في كل مرتبة من مراتب الاعداد والتالي
بط بيان الملازمة ان كل مرتبة من مراتب الاعداد يلزمها اضافات غير
متناهية فان الاثنين يلزمه نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا
وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد الرابع لو كانت الاضافة
موجودة في الاعيان يلزم تكثر صفات الله تع الحث لا متناهي والتالي محال
بيان الملازمة ان الله تع بالنسبة الى كل الموجودات اضافة **قال**
ويخص كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف والاتفاق
اما باعتبار امر زائد اولا **اقول** لما ذكر مباحث المضاف الحقيقي
اراد ان يشير الى مباحث المضاف المشهوري فقال كل مضاف مشهوري يخصه
مضاف حقيقي فلا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين
فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق
المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما المضاف المشهوري فلا بد ان
يتعلق المضاف الحقيقي الاخر الذي يكون بازائه بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف
مشهوري آخر وح يعرض الاختلاف والاتفاق فان احدى الاضافتين اما
ان يكون على صفة مخالفة لصفة الاخرى او لا يكون على صفة كذلك فان كان
الاول فيعرض الاختلاف كالابوة والبنوة في الاب والابن وان كان
الثاني فيعرض الاتفاق كالاخوة في الاخوين ثم اختصاص المضاف المشهوري
بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين او في احدهما اولا باعتبار زائد في شيء اوم
منهما والاول كاختصاص العاشق الذي هو المضاف المشهوري بالعشق الذي هو

المضاف الحقيقي فانه باعتبار امر زائد في العاشق والمعشوق اما في العاشق الطومن ال م
فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الادراك والثاني كالعلم
المضاف الى المعلوم فانه باعتبار قيام صفة العلم بالعالم دون حصول زائد احم
في المعلوم والثالث كاليمين والشمال فانهما متضايفان لا باعتبار امر زائد قال صح
في واحد منهما الرابع الاين وهو النسبة الى المكان وانواعه اربعة عند قوم هي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اقول** لما فرغ من الجنس
الثالث من الاعراض شرع في الجنس الرابع منها وهو الاين ومفهومه انه
نسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لانه نفس النسبة الى المكان والاين
الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون
نسبته الى المكان من لوازمه لا نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون
الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق وعند المتكلمين الاين
اربعة انواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما الحركة فهو كون الجوهر
في الحيز بعد حصوله في حيز آخر واما السكون فهو كون الجوهر في الحيز الواحد
اكثر من زمان واحد واما الاجتماع فهو حصول المتحيزين في حيزين لا يمكن ان
يتوسطهما ثالث واما الافتراق فهو حصول الجوهرين في حيزين يمكن ان يتوسطهما
ثالث **قال** فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة او
حصول الجسم في مكان بعد آخر **اقول** ذكر للحركة تعريفين احدهما
التعريف الذي ذكره ارسطو والثاني التعريف الذي ذكره المتكلمون
اما تعريف ارسطو فهو ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم
ان الحركة في نفسها كمال لان الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل
والحركة كذلك والحركة يشارك سائر الكمالات من هذه الجهة ويمتاز عنهن من وجهين آخرين
احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن يبقى فيه
ما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود
بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي له بخلاف الحركة فانها اذا
حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعده ما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة
فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل بقي بعد متحركا بالقوة من جملة
الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل والثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت

بالفعل لا يستدعي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون سائر الكمالات متادية اليه
بخلاف الحركة فانها اذا حصلت بالفعل تستدعي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون
تلك الحركة متادية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احدهما قوة
الباقي منها والثانية قوة الامر المتادي اليه وكل من الحركة وذلك كما وكمال
للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر كمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون
كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظ واما الكمال الاول الذي هو الحركة
فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة اذا عرفت
ذلك فنقول الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله
من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما بالقوة من كل جهة فانها
ليست كمالا اولا له من حيث هو بالفعل بل كمالا اولا من جهة ما هو بالقوة وهذا
احترازا عن الصور النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل اليها المقصد
فيكون كمالا اولا لما بالقوة لكن لا يكون من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة
النوعية لا يكون كمالا لما بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون كمالا اول له
مطلقا سواء كان جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل واما تعريف المتكلمين
فهو ان الحركة هو حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر فقيل تعريف
الحركة بهذا غير معقول لان الحركة اما ان يكون عبارة عن حصول المتحرك في الحيز
الاول او حصوله في الحيز الثاني او عن مجموع الحصولين او عن انتقال المتحرك
عن احد المكانين الى الآخر والجميع بط اما الاول والثاني فلانها لو كانت عبارة
عن احد الحصولين لتحققت ماهية الحركة كلما تحقق ذلك الحصول لكن ذلك بط لان
عند حصوله في الحيز الاول لم يشرع المتحرك في الحركة وعند حصوله في الحيز الثاني
انقطعت حركته وكذا الثالث لان الحصولين لا يجتمعان في الوجود فيمتنع تركب
الحركة الموجودة منهما ولان حصول الاول مبدأ الحركة والحصول الثاني منتهى الحركة
ومبدأ الحركة وما اليه الحركة طرفاها وطرف الشيء لا يكون مقوما له واما الرابع فلان
الانتقال عبارة عن اتصاف المتحرك باحد الحصولين بعد اتصافه بالحصول الآخر
والاتصاف لا يكون ثبوتيا فلا يكون حركة لان الحركة ثبوتية ولقائل ان يقول
انها عبارة عن مجموع الحصولين قوله مجموع الحصولين لا يوجد فهية واحدة قلنا
مهية الحركة في هذا الوجه هو ان لا يكون اجزاؤها موجودة واما قوله الحصولان

١٦

[illegible] الحركة بهذا المعنى بل الحصول الى المنتهى فان الحركة قال ووجوده
ضرورتي اقول لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما لا يجوز ان
يحصل في الاعيان والآخر يجوز ان يحصل في الاعيان فالاول يعني بالحركة
الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وهو الحركة بمعنى
القطع للمسافة فلا يحصل في الاعيان البتة فان المتحرك اذا لم يصل
الى المنتهى لم يكن الامر المتصل من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا
وصل يكون منقطعا فقد بطل هذا المتصل المعقول من حيث الوجود
فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود بل الحركة بهذا المعنى امر يرتسم
في الخيال بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان ادركه
فان صورة المتحرك قد ارتسمت في الخيال ولها حصول في مكان وقرب
وبعد من الاجسام ثم قبل زوال حصول هذه الصورة عن الخيال
يلحقها من جهة الحس صورة اخرى ولها حصول في مكان آخر وقرب
وبعد آخر فيتخيل الصورتان جميعا على انهما صورة واحدة [illegible] اولا — يكون
لها في الاعيان حصول كما في الخيال والثاني يعني بالحركة حالة للمتحرك المتوسطة
بين المبدأ والمنتهى بحيث اي حد يفرض فيه لا يوجد قبله ولا بعده فيه
الحد الاوسط فهي موجودة وهي صفة واحدة بلزوم المتحرك ولا تتغير
ما دام متحركا نعم قد تتغير حدود التوسط بالفرض وليس المتحرك
متوسطا لانه في حد معين دون آخر بل هو متوسط لانه بحيث اي
حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه بهذه الصفة امر واحد
يلزمه دائما في اي حد كان وليس يوصف بذلك في حد دون حد والكمال
الاول بالحقيقة هذه واما اذا قطع فذلك الحصول هو الكمال الثاني و
الحركة بهذا المعنى توجد في المتحرك في آن لانه يصح ان يقال في كل آن
يفرض انه في حد وسط لم يكن قبله ولا بعده فيه وما يقال من ان كل
حركة في زمان فقد يعني به احد المعنيين الاول ان الحركة الممتدة من
المبدأ الى المنتهى المرتسمة في الخيال في زمان وبهذه الحركة وجود ما
على نحو وجود الامور في الماضي وتحليلها ان الامور الموجودة في الماضي
قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا بخلاف هذه الحركة

فانها لم تكن الا موجودة في آن ما اصلا الثاني ان الحركة التي هي الحالة المتوسطة
لا توجد في الزمان الا على معنى انها تلزمها مطابقة الزمان بل على معنى انها تلزمها
حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا بد من حدوث زمان لانه كان
ثابتا في كل آن من ذلك الزمان فيكون مستمرا في ذلك الزمان فان قيل
الكون في المكان في آن لا يكون قبله ولا بعده فيه او كلي يلزمه اضافة
الى المكان وكذلك الآن وتعدد الكلي بالكلي لا يستدعي الحركة فيكون المعقول
من الحركة التي علمتم انها موجودة في الاعيان امرا كليا وليس بموجود بالفعل
بل الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه ولا م
الكلي انما يتحقق باشخاصه ولا يكون الكلي شيئا واحدا موجودا بعينه فالحالة
المتوسطة التي هي الكون في المكان انما يتحقق في ضمن الكون في هذا المكان
وذاك المكان فاذا انتفى هذا الكون في المكان انتفى الكون في المكان واذا
تحقق الكون في ذلك المكان تحقق الكون في المكان في ضمنه فيكون الكون
في المكان صفة متغيرة متجددة فما دام المتحرك متحركا دائما فيلزم انه صفة واحدة
مستمرة غير متغيرة ما دام متحركا اجيب بان الكون في المكان من حيث
هو مقول على متكثرات كلي واما من حيث هو مقول على متمكن واحد لكن لا بخصوص
بل في اي آن كان في حال آن يكون له مغاير بالتخصيص انه في هذا المكان او في
ذاك المكان فليس بكلي يتكثر بحسب هذه التخصيصات فانه شيء واحد حقيقي
واحد بعينه ويلحقه تخصص بعد تخصيص لحركة واحدة فانه بموضوع تارة يحصل
في هذا وتارة في ذاك او بطويه منفصل تارة عن هذا وتارة عن ذاك
وهي واحدة بعينها وذلك لان التخصيص بهذا المكان او ذاك ليس امرا
موجودا بالفعل اذ المسافة المتصلة التي بين المبدأ والمنتهى لا اجزاء
لها بالفعل بل يعرض لها التجزية لاسباب واما قبل عروض القسمة فلا اجزاء
ولا امكنة بالفعل حتى يكون التخصيص بذلك المكان او بهذا موجودا بالفعل
فكانت الحركة للمتحرك الواحد في المسافة الواحدة موجودة ولم يكن كثيرة
بالعدد فكانت واحدة بالعدد بالضرورة فاذا عرض للمسافة قسمة ما
او اختلاف ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة تتعلق به ولا احالها موجبا
للآن كانت الانقسامات التي تعرض غير متكثرة بالذات بل بالعرض ومن طرق

نسبة الواحد المتشخص بعينه الى الامور المتكثرة العارضة اذا عرفت هذا
سهل عليك رد الشبهة التي اوردها زينون على ان الحركة ليست بموجودة
تقرير الشبهة ان الحركة لو حصلت في الاعيان فلا يخلو اما ان يكون
قابلة للقسمة او لا يكون والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
التالي فلانه لا يستحيل الى شيء منهما اما الى الثاني فلانها لو لم تقبل القسمة
لزم عدم انقسام المسافة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع واما الى الاول
فلانها لو قبلت القسمة فلا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال
او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن
موجودا في الماضي ولا في المستقبل اما في الماضي فلان الموجود في الماضي
هو الذي كان موجودا في وقت كان حاضرا فاذا لم يكن موجودا في الحاضر
امتنع ان يكون موجودا في الماضي واما في المستقبل فلان المستقبل هو الذي
يتوقع حضوره فاذا لم يكن له وجود في الحال امتنع ان يكون له وجود في
المستقبل واذا لم يكن موجودا في الحال امتنع وجوده مطلقا والتقدير
بخلافه فتعين ان يكون شيء منها موجودا في الحال فالقدر الموجود منها في
الحال لا يخلو اما ان يكون منقسما او لا فان كان الاول كان احد جزئيه سابقا
على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات
فلا يكون الحركة الحاضرة حاضرة بل احد جزئيها هو الحاضر فقط فثبت ان
الحركة الحاضرة غير منقسمة فالمسافة التي وقعت تلك الحركة عليها غير منقسمة
فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع والجواب ان الحركة الموجودة في
الخارج هي كون الجسم في حد متوسط بين المبدأ والمنتهى وهي غير منقسمة
لانها غير ممتدة فان الممتدة هي الحركة الموجودة في التخيل لا في الخارج واما قوله
لو كانت غير منقسمة يلزم عدم انقسام المسافة فلا نسلم وانما يلزم ذلك
ان لو كانت منطبقة على المسافة وليس كذلك فان الحركة المنطبقة على المسافة
هي الممتدة الموجودة في الخيال واما الحركة الموجودة في الخارج فلا يكون
عدم انقسامها موجبا لعدم انقسام المسافة ولا انقسام المسافة موجبا لانقسامها
لما عرفت قال ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمقو
له والمقدار اقول الحركة موقوفة على ستة امور وما منه الحركة وهو

المبداء وما اليه الحركة وهو المنتهى واليه اشار بقوله المتقابلين لان المبداء و
المنتهى متقابلان لانهما لا يجتمعان في شيء قوله والعلتين اي الحركة موقوفة على
العلتين اي الفاعل وهو المحرك والقابل وهو المتحرك فان المتحرك موضوع
للحركة قابل لها والمحرك فاعل لها قوله والمنسوب اليه اي الحركة موقوفة على
المنسوب اليه وهو ما فيه الحركة لان الحركة تنسب الى ما فيه الحركة وهو المقولة
التي وقعت الحركة فيها لا الموضوع للحركة والمقولة التي وقعت فيها الحركة هو الامر
المقصود حصوله من الحركة فان المتحرك عندما يتحرك موصوف بالتوسط بين امرين
امر متروك وامر مقصود اما اين او كيف او وضع او كم فذلك الامر المقصود
حصوله من الحركة هو ما فيه الحركة قوله والمقدار اي موقوفة على المقدار وهو
الزمان فانه عبارة عن مقدار الحركة **قال** ثم مبدؤها ومنتهاها قد يتحدان
محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا ولهما اعتباران متقابلان بالنظر الى ما بها لا بـ
اقول لما عد الامور الستة اراد ان يشير الى خواصها بالترتيب فابتداء
بما منه وما اليه وتوقف الحركة عليهما ظاهر لان الحركة لما كانت كمالا اول لما هو بالقوة
من حيث يكون الحركة عندها بالقوة فهناك هي المبداء وما منه ولما كان لها كمال
ثان عادت اليه فذلك هو المنتهى وما اليه والمبداء والمنتهى قد يتحدان محلا
بان يكون محل المبداء بعينه محل المنتهى وذلك في الحركة المستديرة فان كل
نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبداء الحركة ومنتهى لها فان
الحركة فيها من بعضها حركة اليها وقد يكون المبداء والمنتهى متضادين بالذات
كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان
متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل
واحد من المبداء والمنتهى نقطة وليس بين النقط من حيث هي نقط تضاد
بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما كون احدهما
التي هي المركز غاية البعد من الفلك والاخرى كون الاخرى التي هي المحيط غاية القرب
منه والمبداء والمنتهى لكل منهما اعتباران متقابلان احدهما اعتبارهما لكل
منهما بالنظر الى ما بها لا انه اعني ذا المبداء وذا المنتهى فان المبداء والمنتهى
انما يقالان لذي المبداء وذي المنتهى والاعتبار الاخر لكل منهما بالقياس الى
صاحبه اي اعتبار المبداء بالنظر الى المنتهى واعتبار المنتهى بالنظر الى المبداء اما

اعتبار

اعتبار كل منهما بالقياس الى ذي المبداء وذي المنتهى باعتبار التعاقب
فان المبداء مبداء لذي المبداء وذو المبداء ذو مبداء للمبداء والمنتهى
منتهى لذي المنتهى وذو المنتهى ذو منتهى للمنتهى ولا شك ان المتضايفين
متقابلان واما اعتبار كل من المبداء والمنتهى بالقياس الى صاحبه
فلا يكون باعتبار التضايف اذ يعقل كل منهما غير مستلزم لتعقل الآخر
اذ ليس كل من يعقل مبداء الحركة يعقل منتهاها وبالعكس اذ من الجائز
فرض حركة لا ابتداء لها ولا انتهاء بل يكون بينهما تقابل التضاد اما بالذات
او بالعرض فثبت ان لكل من المبداء والمنتهى اعتبارين متقابلين
وانما لم يذكر الاعتبار الاول لكل منهما بالقياس الى الآخر لانه قد علم
ذكرهما فيما قبل حيث قال وقد يتضادان ذاتا وعرضا **قال**
ولو اتحد العلتان استحق المعلول وعدم بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة
في حال ما **اقول** العلتان اي المحرك والمتحرك لا يكونان
متحدين اي لا يجوز ان يكون المتحرك محركا لنفسه بل انما يكون المحرك امرا
مغايرا للمتحرك واحتج عليه بوجهين الاول لو كان المتحرك بعينه المحرك
لاستحق المعلول اي الحركة والتالي باطل لان الحركة باسرها فان الملازمة
ان الجسم المتحرك اذا كان بعينه محركا فاذا تحقق الجزء الاول من الحركة
يجب بقاؤه ببقاء الجسم لان الجسم لذاته مقتض له فالجسم باق فيجب بقاء
المعلول لبقاء علته واذا وجب بقاء الجزء الاول امتنع تحقق الجزء
الثاني لان الحركة انما يتحقق اجزاؤها على سبيل التقدم والتأخر واذا
امتنع تحقق الجزء الآخر من الحركة امتنع تحقق الحركة لامتناع تحقق الشيء بدون
تحقق اجزائه فثبت ان الجسم المتحرك لو كان محركا بعينه استحق المعلول
الذي هو الحركة الثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة
جميع الاجسام وفي جميع الاوقات والتالي باطل لانا نجد بعض الاجسام
ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات
الجسم لو كان مقتضيا للحركة لتحقق الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم الا متحرك
دائما قوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما اشارة الى جواب
سؤال يرد على الدليلين تقريره ان يقال الطبيعة تقتضي الحركة ولم يلزم

انصافها الآخر اقتضاء للحركة وكذا لا يلزم من اقتضائها عموم الحركة بالنسبة الى جميع
الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم اقتضائه كما مقتضيا للحركة
ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين تقرير الجواب ان نقال الطبيعة مقتضية في
الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان
الطبيعي ميلا مقتضيا لتحصيل جزء فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى
يبقى الجزء الاول ببقائها بل بمقتضى الجزء الاول لاجل ان يحصل لها الجزء الثاني
فلا يبقى الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف في
الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال التي يكون الطبيعة مقتضية
للحركة فيها **قال** والمنسوب الرابع فان بسائط العوالم توجد
دفعة وكذا مركباتها لعدم بعض اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة والوضع
ولا يعقل حركة في مقولة الفعل والانفعال **اقول** اراد ان يشير الى
مباحث المنسوب الرابع الى المقولات التي تقع فيها الحركة ومعنى قولنا ان
مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها
او من صنف من نوع لتلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع والا فمعنى
قولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة
بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تعرض اولا للمقولة وبتوسطها
تحصل الحركة للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا عرفت ذلك فنقول المقولات
التي تقع فيها الحركة اربع كم وكيف واين ووضع اما مقولة الجوهر فلا تقع فيها الحركة
لان الجوهر اما بسيط او مركب والبسائط الجوهرية توجد دفعة وتنعدم دفعة
فلا يتصور بين عدمها الصرف ووجودها الصرف كمال متوسط وذلك لان الصورة
الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص
فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد والتنقص او لا يبقى فان كان
الاول فما تغيرت الصورة الجوهرية بل انما تغير عارض فقط فيكون هذا
استحالة لا كونا وان كان الثاني فيكون الاشتداد قد حصل جوهر آخر و
كذلك في كل آن يفرض في الاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون
بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك
محال في الجواهر دون الكيفيات اما بيان استحالته في الجواهر فلان الجواهر البسيطة

المتعاقبة في الآنات الا وجد شيء منها في آن والا لما وقعت الحركة حال الحركة
لان الاستمرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا بد من
ان يكون بين جوهرين منها آن فبين كل منهما في آن آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين
المتتاليين موجودا فيها او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال
والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة
واما بيان عدم استحالته في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين
متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال
لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز ان يكون موجودا
بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحرك هو الجوهر المتقوم او مادته
وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك
موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بانعدام جزء من اجزائها وانعدام
كل جزء منها دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة فلا تقع فيها حركة واما المضاف
فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل تابعة لمتبوعها فان كان متبوعها قابلا للحركة
كان المضاف ايضا قابلا لها لانه لو بقي على حال واحدة عند تغير الموضوع
لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وكذا متى تابع لمتبوعه
فان كان متبوعه تقع فيها الحركة كان متى تقع فيه الحركة تبعيته واما الجدة
فتتبع دفعة فلا تقع فيها حركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما
حركة وذلك لان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد
باقيا عند التسخن او لا يكون والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن
توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن انما
يوجد عند وقوف التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالي الآنات
قال ومن الكم باعتبارين لدخول الناقي في الغاذي والمتكون به
عليه والصحيح الاول عند العلماء وحركة اجزاء المتغذي في جميع الاقطار الثلث
على التناسب **اقول** اراد ان يشير الى تفصيل وقوع الحركة في
المقولات الاربع فبدأ بالكم وقال تقع في الكم باعتبارين احدهما التخلخل و
التكاثف والثاني النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزداد مقدار الجسم من غير

فلا يمكن عروض الحركة فيهما بالذات ثم عر[illegible]
ض الحركة لهما لا يكون الا بحصول و
انفعال وعروض مثلا التسخن زوال التبرد
ولا انفعال الجسم [illegible] بالذات
ولا يمكن عروض الحركة لهما بالذات
من غير انفعال والحركة في السخونة او
البرودة ثم التسخن يكون السخن و
التبرد [illegible] فان التسخن عبارة
عن طلب الشيء السخونة [illegible]
الغير وزوال البرودة وحصول
السخونة فعند ذلك الحركة في البرودة
لا يتصور ذلك ٤

ان نفسم الله عنه و التكاثف ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء اما
جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا تكون لها في نفسها مقدار لان
حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان لا تختص لذاتها بمقدار
دون ما هو اكبر او اصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا صغيرا وتلبس كبيرا
وبالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول
الماء في القارورة المكبوبة على الماء وتقريره ان القارورة اذا مصت
مكبا على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين
احدهما ان القارورة اذا مصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء
الخارج خاليا فدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي
فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص فيشغل المكان وطائفة يبرد
الماء او بطبعه عند صعود الماء فرجع الى حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع
الخلاء فتعين الثاني فثبت التخلخل والتكاثف والوجه الثاني صدع الآنية
عند الغليان بسرعة ان الآنية اذا ملئت ماء وسد رأسها واغلي يتفق
الغليان تتصدع ولا انصداع لا يتصور الا من ثلثة وجوه احدها بسبب حركة
ما هو فيها الى خارج والثاني بسبب دخول ما هو خارج عنها الى داخل والثالث
بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة
ان كانت الى جهة وجب ان يتقلقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من صدعها
وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة الواحدة
واما الثاني فلانه لا يتعين جنس ان يدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو فهو
ان يزيد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر به بحيث احدث منافذ ودخل
فيها واتشبه بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول
مقابله وهو ان ينتقص مقدار الجسم في الاقطار الثلث على التناسب بسبب
انفصال بعض اجزاء ووقوع النمو والذبول ظاهر لا احتياج الى دليل يقام عليهما
قال وفي الكيف الاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون
والبروز وللتكذيب للحس لهما اقول اراد ان يشير الى مباحث
الحركة في الكيف واستشهد على وجودها بالحس فان الماء البارد
صار حارا اما بالتدريج وبالعكس اي الماء الحار صار باردا اما بالتدريج والحركة في

فيه صح

الكيف

الكيف من الاستحالة قوله مع الجزم ببطلان الكمون والبروز اشارة الى جواب دخل
مقدر تقريره ان يقال لا نسلم ان الماء البارد اذا صار حارا يستلزم تكون
تغيرا في هذا النوع من الكيف اذ لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون
والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون لا اجسام لا توجد
فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع الا انه
يسمى باسم الغالب عليه فاذا انفصل من جسم ما كان مغلوبا فيه فانه يظهر
ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس
بالمجموع اجاب بالا نكر المتغير من آحاد ما يحصل مثال او ... الحرارة
والبرودة وتقرير الجواب انا نجزم ببطلان القول بالكمون والبروز للتكذيب
الحس لها وذلك لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا الاقدر ... فلابد
ان تصل الى تلك الاجزاء سطح الابريق حال كونها كامنة او لا والقسمان
باطلان اما الاول فلان الابريق لو وصلت اليها لوجب ان تحس بسخونتها
كما تحس بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان
الماء لطيف سهل يوثق انفصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما الوثيق
اتصاله فما يكون اتصاله غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار ودق قد يتوهم
ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل البروز بل انما يسخن الماء بسبب
نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له وهذا المذهب ايضا
باطل لتكذيب الحس له فان الجسم لو كان حارا بسبب ورود اجزاء
نارية عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء
النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا اوقد بأصغره
شعلة مصباح يصير كله نارا ويحرق قال وفي الاين والوضع
ظاهرة اقول ووقوع الحركة في مقولة الاين والوضع ظاهر اما في الاين
فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان الافلاك يتحرك
حركتها اما ان يكون مكانية اي يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة
او وضعية اي يتبدل وضع المتحرك بتلك الحركة دون مكانه بالتدريج والاول
باطل لانه لا يتبدل مكانها فتعين الثاني ضرورة انحصار حركاتها فيهما
وذلك لاستحالة الحركة في الكم والكيف عليها فان فلك الفلك كل جزء منه

حتى يلزم ان يكون استحالة
اي حركة في الكيف وانما يكون
تغيرا في هذا النوع من الكيف
صح

اوش

غير طبيعي واعلم ان المانعين
من الاستحالة هم اصحاب
الكمون والبروز صح

متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في
المكان أجيب بأن الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له أجزاء فهي
لا تفارق أمكنتها بل يفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل إن كان كله
في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل وذلك لأن جزء مكان الكل المحيط
بالجزء والمكان محيط وليس إذا فارق كل جزء مكان نفسه فالكل يفارق مكان
نفسه لأنه فرق بين حمل الكل على كل جزء وبين حمله على مجموع الأجزاء وذلك لأن في
كل جزء من المركب من جزئين قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه
لأن للكل حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الأجزاء قال
وتعرض لها وحدة باعتبار وحدة المبدأ والمحل والفاعل واختلاف المتقابلين
والمنسوب إليه مقتض للاختلاف وتضاد الأولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين و
الفاعل في الانقسام أقول أراد أن يشير إلى وحدة الحركة وتعددها
فقال وتعرض لها أي وتعرض للحركة وحدة شخصية باعتبار وحدة المبدأ أي الزمان
فإنه لو تعدد لم تكن الحركة واحدة بالشخص فإن الجسم إذا انتقل من مكان إلى مكان
أو استحال من بياض إلى سواد في زمان ثم انتقل من المكان الأول إلى المكان
الثاني أو استحال من البياض إلى السواد لم يكن هذا الانتقال الأول أو الاستحالة
الأولى بعينه الثاني لامتناع إعادة المعدوم لأن الانتقال الأول أو
الاستحالة الأولى قد انعدم بانقضاء الزمان الأول وباعتبار وحدة المحل
أي ما فيه الحركة أي الحركة تعرض لها وحدة بالشخص باعتبار وحدة المقولة التي وقعت
فيها الحركة لأنه لو تعددت المقولة لم يجب أن تكون الحركة واحدة بالشخص فإنه
يمكن أن يتحرك متحرك في مكان معين ومع ذلك يستحيل وينمو بحيث يكون زمان
هذه الحركات واحدا فيكون الزمان واحدا والمقولة متعددة فلم يتحد
الحركة بالشخص وباعتبار الفاعل أي الموضوع الذي يتحرك أي الحركة تعرض لها
وحدة بالشخص باعتبار وحدة المتحرك فإنه لو تعدد المتحرك لم تكن الحركة
واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين فثبت أن وحدة
الحركة بالشخص متوقفة على وحدة الزمان والمحل والفاعل وأما وحدة المحرك
فغير معتبرة في وحدة الحركة الشخصية فإنا لو فرضنا محركا حرك جسما وعند انقطاع
حركته حرك محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وإن كانت

الكل ... مكان
بل جزء مكان الكل
جزء مكان صح

واحدة بالشخص لأن الحركة المتصلة وإن صدرت عن محركين لكن متى بقيت
على اتصالها يكون واحدة بالشخص واتحاد المبدأ والمنتهى لازم عند اتحاد
الأمور الثلاثة لكن وحدة كل منهما غير كافية فإن المتحرك من مبدأ واحد قد
ينتهي إلى منتهيين وبالعكس أي نحو المنتهى الواحد قد يتحرك من مبدأين
واختلاف المتقابلين أي المبدأ والمنتهى والمنسوب إليه أي ما فيه الحركة
يقتضي اختلاف الحركة بالنوع فإن الحركة من المركز يخالف بالنوع الحركة من
المحيط وكذلك الحركة إلى المركز تخالف بالنوع الحركة إلى المحيط والحركة في السواد
إلى البياض تخالف الحركة في الحرارة إلى البرودة ولا يشترط اختلاف الموضوع
في اختلافها بالنوع لأن إضافة الحركة إلى الموضوع أمر خارج عن ماهية
الحركة عارض لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات
في الماهية وذلك لأن أفراد النوع الواحد مختلفة بالعوارض مع اتحادها
بالماهية ولا يشترط أيضا اختلاف الأزمنة في اختلافها بالنوع لأنها من
عوارض الحركة واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات
بالماهية ولا يشترط أيضا اختلاف المحركات وإلا لكان كلما اختلف المحرك
اختلفت الحركات بالنوع وليس كذلك لأن المحرك الواحد قد يفعل حركات
مختلفة بالماهية والمحركات المختلفة قد تفعل كل واحد منها حركة من نوع
حركة آخر وتضاد الأولين أي المبدأ والمنتهى يقتضي تضاد الحركة كالحركة من
السفل إلى العلو وبالعكس ولا مدخل للمبدأ والمنتهى في انقسام الحركة ولا
الفاعل فيه بل انقسام الحركة بحسب انقسام الزمان وبحسب انقسام المسافة
لانطباقها على الحركات وبحسب انقسام الموضوع لأن الحركة عرض حال في
الجسم والجسم منقسم والحال في المنقسم منقسم قال وتعرض لها كيفية
تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف لها الماهية
وسبب البطء الممانعة الخارجية أو الداخلة لا تخلل السكنات وإلا
لما أحس بما انقطع بالمقابل أقول أراد أن يشير إلى انقسام
الحركة إلى السريعة والبطيئة فقال وقد يعرض للحركة كيفية فتشتد الحركة بسبب
عروض تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية السرعة فتكون الحركة سريعة وقد يعرض
لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى تلك الكيفية البطء

فيكون الحركة البطيئة والحركة السريعة التي تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي او لا اقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء وذلك لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقابل لها فلا شيء من السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات في السرعة والبطوء موجبا لاختلاف الماهية وسبب البطوء الممانع الخارجي ان كانت الحركة طبيعية والممانع الداخلي اي الطبيعي ان كانت الحركة قسرية وكلاهما ان كانت الحركة ارادية وقيل ان سبب البطوء تخلل السكنات في الحركة البطيئة ورد بالحس لانه لو كان البطوء بسبب تخلل السكنات في الحركات البطيئة لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة انه لو كان البطوء لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار حسين فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت ما لا من الف مرار ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة واذا كان كذلك وجب ان يكون السكنات المتخللة في حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا تكون حركات الفرس محسوسة مع انها متصفة بالسرعة قال ولا انفصال لذوات الزوايا ولا انعطاف لوجود زمان بين الميلين اقول اراد ان يشير الى ان حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة بينهما زمان سكون فلا اتصال لحركات ذوات زوايا ومن الحركات المختلفة التي لا تكون على خط مستقيم ولا لذوات الانعطاف وهي الحركات المختلفة التي تكون على خط مستقيم وبالجملة لا اتصال للحركات المختلفة بعضها ببعض بل يكون بينهما زمان وهذه المسئلة مختلف فيها فذهب افلاطون الى نفي زمان السكون بينهما وذهب ارسطو الى اثباته واتباعه المصنف واحتج عليه بان الجسم المتحرك الى حد ما من الحدود للمسافة وصعود الى ذلك الحد آني اذ لو كان الوصول في الزمان

والزمان منقسم ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد ان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان الجسم اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه فلا آخر هو علة الرجوع عن ذلك الحد ويكون ذلك الميل مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة للوصول الى حد واللاوصول اليه وذلك الميل موجود في آن اللاوصول ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع وجود ميلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد فلا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان اولا والثاني باطل والا لزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والمتحرك المذكور ليس متحركا في ذلك الزمان لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين ولا تتصل الحركة الثانية بالاولى وهو المطلوب قال والسكون حفظ النسبة وهو ضد لما بل الحركة وفي غيرها لا في حفظ النوع اقول اختلفوا في ان السكون هل هو ضد الحركة او عدمها عما من شانه ان يتحرك وليعلم ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكانه كان مستقلا بزمان فاعلمنا عدم الحركة عنه مع ان من شانه ان يتحرك والثاني انه امر وجودي فيلزم كان السكون هو الاول والثاني لانه لو كان السكون عدميا وان كان بالعكس كان السكون وجوديا والحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون الى الثاني فيكون النزاع لفظيا لكن الحكماء قالوا ان العقلاء اجمعوا على ان الحركة مقابلة للسكون والمقابلة بينهما لا تتحقق الا اذا فهم من السكون الامر العدمي لان المتقابلين لا بد وان يكون احدهما مقابلين اما ان يجد الحركة اولا ثم يطلب السكون فهذا يقابل ذلك الحد او بالعكس فان كان الاول وكان حد الحركة انها كمال اول لما بالقوة من الحد بلغة الفاعل الكمال الاول والقوة فالحد الذي يكون

ان قيل بل لهذا الاختلاف ثمرة اجيب بالفوائد الطبيعية
فلمن نعم ان السكون وجودي لا يجاب ثم وعليه وعلى
تقدير ان السكون عدمي عارضه بالعلم ان يقع ذلك
المتكلم بانه بعد ان لاحق ثم لا الحادث ان يكون
والسكون عدمي لو عدمي والتغير فيه جائز في
الازل فلا صحيح منها انا لا يقع العالم في
انه وجودي والتغير ولا يصدر الوجود
في الازل غير جائز ٤٩

للسكون لا بد وان يكون مقابلا لشيء منهما فعلى تقدير ان يكون السكون هو لا
الشوق الى السكون حاله مقابلا للكمال الاول مقابلة عدم وملكة لا بد وان يعتبر الكمال
في حاله معين اي يوجد في حاله ما يقابل للفظين الاولين فلو كان السكون
كمالا ما اما بالقوة او كمالا اولا لما بالفعل فالاول يقتضي ان يكون قبل
كل سكون حركة والا لم يكن السكون كمالا اما فيما والثاني يقتضي ان يكون
بعد كل سكون حركة والا لم يكن السكون اولا ومنهم من السكون لا يقتضي شيئا
من الامرين فيكون الحد باطلا فبقي ان يورد في تعريف السكون ما يقابل
الكمال وهو عدمه فيلزم ان يكون السكون عدميا واما ان يجد السكون
اولا ثم يجد الحركة مقابلا فعلى تقدير ان يكون السكون وجوديا لا يمكن تعريفه
الا بما يتصور منه استمرار وذلك لان الشيء وذلك الممكن الادراك الزمان
او لوازمه مثل ان يقول انه الحصول في المكان الواحد زمانا او اكثر
من آن واحد او الحصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل
ذلك لا يعرف الا بالحركة التي عرفتها انه لا يعرف الا بعد معرفة السكون فيلزم
منه الدور وهو محال فيتعين ان يحد الحركة اولا ثم يطلب ما يقابل ذلك
الحد للسكون ولا يمكن ذلك الا بان يكون السكون عدميا والمص اختار
ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد ودفع السكون بحفظ النسب
بين الاجسام الثابتة على حالها وفيه نظر فانه يلزم ان يكون التوقف الذي
لحركة مقابلا لها فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا ساكن واختلفوا في ان
المقابل للحركة هل هو السكون فيما عنه الحركة وهو المبدا او السكون فيما اليه الحركة
وهو المنتهى فذهب بعضهم الى الاول واخرون الى الاخر واحتج الاولون
بان المقابل للحركة لا بد عنها والثاني ضعيف لان الحركة متادية الى السكون
في نهايتها والشيء لا ينتهي الى مقابله فتعين الاول وفيه نظر فان الحركة تنتهي
الى عدمها وذلك لان كل ما هو قابل للعدم فالفرد [illegible] منتهى الى [illegible] واختار
المص ان السكون يقابل الحركتين اي الحركة عنه والحركة اليه اي الحركة عن
المبدا والحركة الى المنتهى واليه اشار بقوله يقابل الحركتين ويلزم منه ان
يكون السكون في المبدا والمنتهى مقابلا للحركة اما بيان ان الحركة عنه واليه
مقابلة للسكون فلان السكون ليس عبارة عن عدم حركة خاصة والا لكان

كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا الا ان كل متحرك بغير تلك الحركة فقد عدم عنه تلك الحركة
بل هو عبارة عن عدم كل حركة فيكون الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى
كل منهما مقابل السكون ويلزم منه ان يكون السكون في المبدا والمنتهى
مقابلا للحركة والسكون في غير الاين من المقولات التي وقعت
فيها الحركة عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي وقعت فيها الحركة
قال وسواد التضاد فما فيه اقول السكون
هو يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون
اعني المكان الذي فيه سكون الجسم او النوع الذي يكون فيه السكون فان السكون
في المكان الاعلى تضاد السكون في المكان الاسفل وسكون الجسم في الحرارة
تضاد سكونه في البرودة قال ومن السكون طبيعي وقسري
وارادي وطبيعي الحركة للضعف انما يحصل عند مقاومة او طبيعي لقوة الجسم الى
مستقيم فلا يكون دورية وقسريها يستند الى قوة جميعا [illegible] للضعف
وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا اقول الكون اعني حصول
الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون
ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداه اما خارج عن ذات الكائن
اولا والثاني اما ان يكون بالشعور اولا فالذي مبداه غير خارج ويكون بلا
الشعور هو الطبيعي والذي مبداه خارج هو القسري والذي مبداه
غير خارج وبالشعور هو الارادي وطبيعي الحركة انما يحصل عند منافرة
او غير طبيعي لان الحركة او غيرها للذات والطبيعة ما به الذات
وغير العايشة لا يكون مقتضى للذات بالذات بل لا بد من منافرة او
اي الى الطبيعة وذلك غير طبيعي ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال
عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي
لطبيعة الماء فالطبيعة يقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه
بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الحركة فيصعب الجسم عن الحركة عند
رده الى الحالة الطبيعية فان الحركة الطبيعية ترد الجسم الى الامر الطبيعي
بعد عليه فلا يكون الحركة الدورية طبيعية لان بعض الحركة ليست مطلوبة بالطبع
بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي

بالحركة وكل حركة طبيعية فيستدعي تركا بغير حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء
من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة يفرض ان يكون مطلوبا بالحركة
يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه
بالطبع فان قيل الحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها
تفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان
كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع
مهروبا عنها بالطبع لكن لا بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة
التي بها طلب الوصول اليها بالطبع والحركة القسرية مستندة الى قوة
في المتحرك مستفادة من مبداء خارجي وتلك القوة قابلة للضعف والزوال
تضعف بمصادمات الاجسام المخروقة بالحركة الى ان يصير مغلوبة للطبيعة فيستولي
الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي والسكون الطبيعي يستند
الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة
امر غير طبيعي **قال** ويعرض البساطة والتركيب للحركة باعتبار **اقول**
الحركة قد يكون بالذات وهي الحركة الحاصلة في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض
وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك
المقارن عدم بقاء ما يقع مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون
قابلا لان يعرض له الحركة بالفعل وقد لا يكون قابلا له مثال الاول حركة
النملة على الزورق مثال الثاني حركة الصورة الحالة في الهيولى اذا حركت وكل
مقول الحركة قد يكون بسيطة وهي مثل حركة الحجر الى فوق وقد يكون مركبة
مثل حركة النملة على الزورق اذا كانت مخالفة لحركة الزورق في الجهة فان كلا من
حركة الزورق وحركة النملة بالنظر الى نفسها بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة من
حيث هي حاصلة من حركتها بالذات وحركتها بالعرض بسبب حركة الزورق يكون
مركبة والحركتان اذا تركبتا وكانتا الى جهة واحدة احدثتا حركة تساوي مجموعهما
وان كانتا في جهتين متضادتين احدثتا حركة مساوية لفضل الاعظم على
الاصغر او سكونا ان لم يكن فضل فالحركة المركبة لا تتصور الا في متحرك بالعرض
لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين **قال**
ولا تعلل الحيز **اقول** اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز

التي م

ولا انواعه بالمعنى د
م

الذي

١٧

الذي هو جنس للانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد فذهب ابو هاشم
واتباعه الى انه يوجب معنى اوجب تعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين
وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى ومنهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية
فاشار المصنف الى ابطال هذا القسم بقوله ولا تعلل الحصول في الحيز
ولا انواعه الى الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان
الكائنية عندهم معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور بدا ما حققه منه **قال**
الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه **اقول**
الجنس الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه
فيه نفسه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن
ولا يقع في الزمان ويسال عنه بمتى واذا انتسب متى الى الزمان فاما ان ينسب
الى زمان يطابقه ولا يفضل عليه كقولهم كان هذا الامر وقت الزوال او
الى زمان اعم منه وذلك كقولهم كان هذا الامر في شهر كذا ولم يكن في جميع السنة
بل في جزء منها والاول حقيقي والثاني غير حقيقي كالاين لكن الزمان المطابق
مخالف للمكان المطابق في انه ينسب الزمان الواحد الحقيقي الى اشياء كثيرة
بخلاف المكان فانه لا يمكن ان يشتغل اكثر من شيء واحد **قال**
والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار **اقول**
ولما كان متى نسبة الى الزمان اراد ان يشير الى ما هو الزمان فقال الزمان
مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين للحركة باعتبار اخر وذلك ان الحركة
هي تنقسم باعتبار تجزئ المسافة وتصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بحسب تقدم
بعض اجزاء المسافة وتأخر بعضها بحسب الوضع والمتقدم من الحركة ما هو حاصل
في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما هو حاصل في المتأخر من المسافة لكن المتقدم
من المسافة موجود مع المتأخر منها بخلاف المتقدم والمتأخر من الحركة فانهما لا يوجدان
معا فيكون التقدم والتأخر خاصة تلحقهما من جهة عروضهما لاجزاء الحركة فيكون للحركة
مقدار بحسب التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار اخر غير اعتبار عروضهما
للمسافة ولها مقدار اخر من جهة المسافة فان الحركة يزداد بزيادة المسافة وينقص
بنقصانها والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها

المعتق الواحد م

باعتبار انهما لا يجتمعان في الوجود معا ولما كان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية
اشار الى ما به ماهيته ولم يتعرض لوجوده . **قال** وانما يعرض اولا بالذات
للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها ولا يعتبر وجود معروضها وعلته اليه والطرف كالنقطة
مع عدمه في الزمان وحدوث العالم التسليم حدوثه . **اقول** يقول
يعني انما يعرض اولا بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض
المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له معنى الا باعتبار مقارنته
متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها تعرض لها معنى ولا يعتبر
وجود معروض المتغيرات ولا علته الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم
على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على
الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات
متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض
او علته اليه لزم الدور والطرف يعني الآن لا يكون جزءا للزمان لانه فصل
مشترك بين الماضي والمستقبل فلو كان جزءا للزمان لما امكن قسمة الزمان الى
قسمين مثلا نقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشاء فان كان
الآن جزءا لم تكن هذه القسمة صحيحة لانه لم يكن جزءا داخلا في القسمين وهو
جزء من الشيء المنقسم الى قسمين فلزم التثليث والآن عرض حال في الزمان
كالنقطة فانه فصل مشترك بين الخطين وهو عرض حال في الخط قوله وعدمه
في الزمان اشارة الى جواب دخل مقدر وتوجيهه ان يقال الآن جزء من الزمان
لان الآنات متتالية فيكون الآن جزءا له واما قلنا ان الآنات متتالية
لان عدم الآن اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لكان الآن زمانيا
والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين فيلزم
ان يكون الآن جزءا من الزمان لان عدمه انما يكون على تقدير ان يكون الزمان
متصلا وعلى تقدير تتالي الآنين لا يكون الزمان متصلا في نفسه وجه الجواب
ان يقال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان
ههنا قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على معنى انه
عدم في آن واحد متصل منطبق على زمان لا يمكن ان يوجد الا في الزمان كالحركة بل
بمعنى انه لا يوجد في شيء من الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فيكون عدم الآن

انما

انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون بعد الآن طرفه وذلك كالنقطة فانها موجودة
في طرف الخط وليست بموجودة في نفس الخط المتصل فيصدق انها معدومة
في نفس الخط ولا يصدق انها معدومة في طرفه وحدوث العالم يستدل على حدوثه
اعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
ايضا حادث لان الزمان ايضا من جملته . **قال** السادس
الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض وفيه تضاد وشدة
وضعف . **اقول** الجنس السادس من المقولات التسع الوضع وهو
هيئة تعرض للجسم لاجل نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات اجزائه الى
ان يكون بعض منها موازيا والخارج ولنسبة اجزائه بالقياس الى امور خارجة
عن موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود
والاستلقاء والانبطاح والوضع يطلق على معنيين آخرين احدهما كون الشيء
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون
الوحدة والثاني هيئة تعرض للشيء بالقياس الى نسبة اجزاء بعضها الى بعض والاول
منها واحد من المقولات التسع وفي الوضع تضاد لان وضع الانسان و
رجلاه على الارض ورأسه في الهواء مضاد لوضعه اذا كان بالعكس
وذلك لانهما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه
وبينهما غاية الخلاف وفي الوضع شدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد
انتصابا وانحناء من غيره . **قال** السابع الملك وهو نسبة
التملك . **اقول** الجنس السابع من المقولات التسع الملك
وهو نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص والتختم والتنعل
ومنه جزئي كهذا التسلح وكلي كالتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها
ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه . **قال** الثامن والتاسع
ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل . **اقول**
الجنس الثامن والتاسع من المقولات التسع هو ان يفعل وان ينفعل
اما ان يفعل فهو عبارة عن تأثير الشيء في غيره تأثيرا غير قار الذات كحالة
ما دام يؤثر وهو ان يفعل وذلك مثل التسخين ما دام يسخن والقطع ما دام
يقطع واما ان ينفعل فهو عبارة عن تأثر الشيء عن غيره ما دام يتأثر كالتسخن .

ما دام متحصن والبرد ما دام متبرد والقطع ما دام منقطع واحتجوا في ان
ما بين المعلولين بل مما من الموجودات الخارجية او اعتبارا وكان لا وجود
لها الا في الذهن واعتبار العقل الثاني محال والمحل تحقق ذهنا اذ لو كانتا
موجودتين في الخارج لزم التسلسل والثاني باطل فان الملازمة انها لو كانا موجودين
في الخارج والمؤثر من لواحق المؤثر والمتأثر من لواحق المتأثر فيعود ان
الكلام فيكون بأثر كل واحد منهما فيما يتحقد وابدا عليه والكلام فيهما كالكلام
في الاولين ويلزم التسلسل **قال المقصد الثالث** في اثبات
الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود ان كان
فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل **اقول** لما فرغ من
المقصد الثاني شرع في المقصد الثالث وذكر فيه ثلثة فصول الاول في اثبات
الصانع الثاني في صفاته مما يجوز عليه وما لا يجوز عليه الثالث في افعاله وآثاره
واستدل على ثبوت وجوده بانه هو الاصل والدليل عليه انه لا شك في وجود موجود
فذلك الموجود لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المطلوب وان
كان ممكنا فلا بد من مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر الموجود لا يخلو اما ان يكون
واجبا او ممكنا فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فلا بد من مؤثر موجود
فذلك المؤثر الموجود لا يخلو اما ان يكون واجبا فهو المطلوب او ممكنا فلا بد وان
ينتهي الى مؤثر موجود واجب والا لدار او تسلسل وكل منهما باطل لما تقرر في المقصد
الاول في فصل العلة والمعلول **قال** الثاني في صفاته ٢
وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة غير معقول ويمكن عود وصف الوجوب
والامكان الاثر باعتبارين واجتماع القدرة على الفعل مع العدم واستحالة
الفعل ليس محل الضد **اقول** لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل
الثاني مبتداء بالقدرة وذهب جميع المليين الى ان تاثيره تعالى في ايجاد العالم
بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة
الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتاثير
الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واحتج عليه انه تعالى قادر بان وجود
العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بيننا من
قبل ان العالم حادث فيتعين الثاني بيان المنافاة ان تاثيره في وجود العالم

ان كان بالايجاب يلزم قدمه لانه تعالى لا يخلو ان لا يكون متوقفا وجوده على شيء
شرطا او متوقفا على شرط قديم وعلى التقديرين يلزم قدمه والا لزم تخلف الاثر
عن المؤثر التام وهو محال او متوقفا على شرط حادث وهو باطل والا لم يكن
العالم حادثا بل بعضه ولانه لو توقف على شرط حادث والكلام فيه كما في
العالم ويلزم التسلسل اما مجتمعا ان كان حدوثه بحدوث شرط آخر مقارن او لا الى
اول ان كان بحدوث شرط قبله لانه لا يكون لكل حادث شروط لحادث
آخر قبله ويلزم منه حوادث لا الى اول لها وكلاهما محال فاذن ثبت ان تاثيره
في وجود العالم يلزم منه قدمه ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم واذا انتفى كونه
موجبا تعين ان يكون قادرا مختارا اذ لا واسطة بينهما لان صدور الفعل اما
مع جواز ان لا يصدر عنه او مع امتناع ان لا يصدر عنه فان كان الاول كان
المؤثر مختارا وان كان الثاني كان المؤثر موجبا قوله والواسطة غير معقول له
اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور تقريره انه قال ما ذكرتم من الدليل
لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو المختار ولم يقتض ان يكون واجب
الوجود تعالى هو المختار فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل
الايجاب موجودا قديما ما ليس بجسم ولا جسماني قادرا وذلك المختار هو الذي
اوجد العالم بالقدرة فهو مؤثر الحوادث ان تقال الواسطة بين الواجب تعالى
والعالم غير معقول لان ذلك المختار الذي هو الواسطة يمتنع ان يكون واجب
الوجود لامتناع اجتماع واجبي الوجود في الوجود ولانه تعالى لا يكون صادرا عن
الواجب تعالى واذا لم يكن واجبا يكون ممكنا فيكون من جملة العالم لان المراد
من العالم ما سوى الله تعالى فلا يكون واسطة بين الله تعالى وبين العالم والا يلزم
ان يكون واسطة بين الله وبين نفسه وهو محال وفي دفع هذا الاعتراض
لا يجوز ان يكون واجب الوجود مقتضيا لعالم على سبيل الايجاب لان العالم
من شأنه التغير والاختلاف والموجب لا يقتضي الا اثرا ثابتا على نهج واحد غير
مختلف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الاختلاف والتغير راجعا الى القدرة والعالم
لا الى الموجب قوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين
جواب معارضة للدليل المذكور وتوجيه المعارضة ان يقال الدليل الذي

وذكرتم وان دل على ان واجب الوجود قادر لكن عندنا ما ينفعه وذلك لان القادر
على التفسير الذي ذكرتم هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك فح وذلك
لان المؤثر في وجود الشيء اذا استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجود ما كان
او عدما امتنع عنه الترك لامتناع عدم الاثر عند وجود المؤثر التام بالضرورة
فلا يكون متمكنا من الترك فلا يكون قادرا وان لم يستجمع امتنع الفعل لامتناع
وجود الاثر عند عدم المؤثر التام بالضرورة فلم يتمكن من الفعل فلا يكون
قادرا واذا امتنع ان يكون المؤثر قادرا امتنع ان يكون الواجب قادرا لانه
مؤثر وجميع الجواب ان يقال انا نختار ان المؤثر استجمع جميع الشرائط
التي لا بد منه في المؤثرية واستجماعه بان يكون المؤثر المختار ما خوذا مع قدرته
التي تستوي بالقياس اليها طرفا الفعل والترك ومع داعيه الذي يرجح احد الطرفين
وح يجب وقوع الفعل بعدهما فالوجوب بالقدرة والداعي والوجوب بالداعي
لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحاصله
ان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي ولا ينافي اي استواء الطرفين
وتمكنه من الفعل بالنسبة الى القدرة وحدها فحصل في جواب هذه المعارضة
المؤثر المستجمع لجميع ما لا بد منه في المؤثرية يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون
من غير تجدد حال العبد في الحالين فلا يمتنع الترك ح وفيه نظر لانه ح يكون
ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر وتجويزه يستلزم تجويز انسداب الممكن لو اثره
وقت واعدما لو اثره في وقت اخر فان قيل باب اثبات الصانع لا يجاب
المختار يجوز ان يختار احد الطرفين لا لمرجح وذلك لان الجائع يختار احد الرغيفين
المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر وكذلك الهارب من السبع او العدو
يختار احد الطريقين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الاخر لانا نقول المختار
هو الذي يكون فعله تبعا لارادته وداعيه والداعي يكفي في الترجيح والجائع والهارب
لم يختر كل منهما احد المتساويين بل عاشا ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم
لا يقتضي عدم الوقوع قوله واجتماع القدرة على المستقبل مع العلم جواب
معارضة اخرى للدليل المذكور وتوجيهها ان يقال ما ذكرتم وان دل على قادر
لكن عندنا ما ينفعه وذلك لان المؤثر في الشيء لو كان قادرا فالممكنة اما ان يكون

بالقدرة ح

ان الحال ق

اما حال حصول احد الطرفين او قبل حصول شيء منهما والاول ح لان حال
حصول ذلك الطرف يكون ذلك الطرف واجب الحصول واذا كان ذلك الطرف
واجب الحصول كان الطرف الاخر ممتنع الحصول فلا يكون متمكنا من الطرفين
لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع والثاني ايضا ح لانه ح لا يكون متمكنا
من الطرفين بالنسبة الى الاستقبال لكن شرط الحصول في الاستقبال
حصول الاستقبال في الحال ولا استقبال في الحال ح فشرط الحصول في
الاستقبال ح والموقوف على المحال ح فالحصول في الاستقبال محال
فلا يكون مقدورا تقرير الجواب ان يقال ان اجتماع القدرة على الفعل
في الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال او سبق وقوع
القدرة ووقوع الفعل والحاصل ان شرط الحصول في الاستقبال
الممكن بالنسبة الى الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال
قوله واسعاء الفعل ليس جعل الضد جواب معارضة اخرى للدليل المذكور
توجيهها ان يقال لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين
لان القادر متمكن منهما والتالي باطل لان الترك غير مقدور لانه عدم والعدم
نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا تقرير الجواب ان يقال ان القادر
هو الذي صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان
اسعاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك قال
وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اقول لما بين انه
قادر اراد ان يبين انه قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان علة المقدورية
عامة في جميع الممكنات وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اي المقدورية
بالنسبة الى جميع الممكنات وانما قلنا ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات
لان علة المقدورية الامكان لان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية
والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له
فيكون قادرا على جميع الممكنات قال والاحكام والتجرد
واستنادا كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اقول
لما فرغ من بيان كونه قادرا اراد ان يشير الى انه عالم اتفق جمهور العقلاء
على انه تع عالم الا ما نقل عن الاقدماء والعلماء فانهم قالوا العلم حصول صورة المعلوم

ان الحال لا حصول الا الاستقبال في الحال واما في الحال ... بالنسبة الى الاستقبال ح م

ومع الوقوع في الحال فيمتنع الحال [illegible] ... الوقوع [illegible] ... ح

من العالم وهو يستدعي اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا
متغايرين فلا بد من ان يتقدم العالم بصورة المعلوم والا فلا يمكن ان يعقل واجب
الوجود شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا اضافة حتى يعاير الاعتبار حتى يصير
لا اضافة بينهما ولا الكثرة في واجب الوجود بوجه من الوجوه فلا يوصف بالعلم
بعينه واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجوه الاول تقريره ان افعال الله
محكمة متقنة فيها ترتيب عجيب وتاليف لطيف يظهر لمن تامل احوال
الخلق ومنافع الاعضاء وتفكر في مشي الافلاك ووجود الذرات العلويه
وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا يصدر عن الجاهل فلا يتكرر
وقوع الفعل المحكم المتقن من فاعل جاهل الثاني انه مجرد لما عرفت
ولما سيأتي وكل مجرد عالم لما عرفت ايضا الثالث انه مبدأ لجميع
الموجودات لانها اما مستندة اليه بلا وسط او بوسط فاذن هو عالم بذاته
لان العلم عبارة عن حصول المدرك عند المجرد وذاته لا تغيب عن ذاته فيكون
عالما بذاته وقد عرفت ان العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول فيلزم ان يكون
عالما بجميع الموجودات والوجه الثالث عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع
الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم
ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات قال
والتغاير اعتباري اقول هذا جواب اعتراض وارد على كونه
عالما بذاته تقرير الاعتراض ان العلم يستدعي اضافة والاضافة لا تتصور
بدون المتضايفين وهو تعالى منزه عن الكثرة واحد حقيقي لا انقسام فيه اصلا
ممتنع ان يكون عالما بنفسه تقرير الجواب ان علمه تعالى بذاته عين ذاته بالذات
ومغايرته بنوع من الاعتبار والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الاضافة لان
الاضافة لا تستدعي تغاير المتضايفين بالذات وقيل التغاير الاعتباري
انما يكون بحسب تغاير كونه عالما ومعلوما وتغاير كونه عالما ومعلوما انما
يتحقق باعتبار قيام العلم به فيكون تغاير الاعتبار فرعا لقيام العلم به
فلو كان قيام العلم به فرعا لتغاير الاعتبار لزم الدور اجيب بان تغاير
الاعتبار انما يتوقف على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار وتغاير العالم
والمعلوم بالاعتبار لا يتوقف على قيام العلم به بل يتوقف على اعتبار

كونه

كونه عالما ومعلوما واعتبار كونه عالما ومعلوما لا يتوقف على تغاير العالم
والمعلوم بالاعتبار فلا دور قال ولا يستدعي العلم صورا
مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة الى
اقول هذا جواب اعتراض على انه تعالى عالم بغيره من الموجودات
تقرير الاعتراض انه لو كان عالما بغيره من الموجودات والمعلومات لاتحد
بالعالم ولا انفعل بها مع بعض بل يكون صورا مغايرة له متقررة في ذاته فيكون ذاته
فاعلا وقابلا معا ويكون موصوفا بصفات حقيقية ويكون محلا للمعلومات الكثيرة
الممكنة تقرير الجواب انه تعالى كما لا يحتاج في كونه عالما بذاته الى صورة غير ذاته
التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في علمه بما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصادر وكونه تعالى محلا لتلك الصورة المعلومة ليس شرطا في علمه بها بل حصول
الصورة للعالم هو علمه به حلت محل الصورة بوجه آخر غير الحلول في العالم محل
العلم ولا شك ان حصول الشيء لفاعله في كونه حاصلا لغيره اشد من حصول
الشيء لقابله فاذن واجب الوجود تعالى ويقدس عالم بجميع الموجودات من غير
ان يحل فيه الا ان الموجودات باسرها حاصلة له من حيث انها صادرة عنه
لا يعزب عنه مثقال ذرة يحيط بجميع الكليات والجزئيات على الوجه الكلي والجزئي
من غير لزوم محال قال ويعتبر الاضافات ممكن اقول
هذا جواب اعتراض وارد على كونه عالما بالجزئيات على سبيل الجزئي علما
زمانيا بحكم انه وقع مثل او يقع الآن او لم يقع مؤبدا تقريره انه تعالى لو كان عالما بالجزئيات
علما زمانيا لكان محلا للتغير لان هذا النوع من العلم يحدث مع حدوث
المعلوم ويزول مع زواله والتالي باطل تقرير الجواب انا نمنع بطلان التالي
لان التغير في الاضافات والتغير في الاضافات جائز لانه لا يوجب التغير في الذات
لانها من الاعتبارات قال ويلزم اتحاد الوجوب والامكان
باعتبارين اقول هذا جواب عن اعتراض على كونه تعالى عالما بالامور
المتجددة قبل وقوعها تقريره لو كان عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها لكان تلك
الامور واجبة والا لامكن ان لا توجد فيصير علمه جهلا وهو محال ويكون ايضا
ممكنة لانها امور متجددة فيلزم ان تكون تلك الاشياء واجبة وممكنة وهو محال
تقرير الجواب انه ان اريد بكونها واجبة انها واجبة الصدور من العلم فباطل لان العلم

يعني ان كان حصول صور الشيء سببا للانكشاف وهو العلم الحصولي فنفس ذلك الشيء اولى بالانكشاف وان يكون سببا ح

[illegible]

علما

لا يكون موجبا لصدور المعلوم من العالم ضرورة كونه عالما بذاته وبالمعلومات
مع ان علمه لا يكون موجبا لصدور ذاته عنه ولا لصدور المعلومات عنه وان
اريد بكونها واجبة كونها بحيث يطابق علمه فهو صحيح لكن لا امتناع في ذلك لان
الوجوب باعتبار المطابقة والامكان بحسب الذات ويجوز ان يكون شيء
واحد واجبا وممكنا باعتبارين قال وكل قادر عالم حي بالضرورة
اقول اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي لانه قادر عالم وكل قادر
عالم حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى الحيوة فذهب النافون للصفات الثبوتية
منهم الى انها سلبية معناها انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا وذهب المثبتون
للصفات الى ان الحيوة صفة زائدة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر والاولى حمل
كلام المصنف اولى من لا يصحوا دفعا نظرا اذ يجوز ان يكون حقيقته المخصوصة كافية
في صحة العلم قال وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل
على ارادته تعالى وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
اقول اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم قد اختلفوا في معناه
فذهب الاشاعرة وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى ان الارادة صفة زائدة
على العلم وذهب النجار الى انها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وذهب
الكعبي الى ان الارادة بالنسبة الى افعاله هي علمه بها وبالنسبة الى افعال غيره
هي امره بها وذهب الحسين البصري الى انها هي علمه بما في الفعل من المصلحة
الداعية الى الايجاد واحتج المصنف على ثبوت الارادة مطلقا بان تخصيص
بعض الممكنات بالايجاد في وقت مع جواز حصول غيره من المقدورات
يحتاج الى مخصص وهو الارادة وذلك لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات
على السواء وليست الارادة صفة زائدة على الداعي لانها لو كانت صفة
زائدة فان كانت قديمة يلزم تعدد القدماء وان كانت حادثة احتاج
تخصيصها من جميع المقدورات بوقت دون غيرها الى ارادة اخرى ولزم
التسلسل قال والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على
استحالة الآلات اقول اراد بالادراك ههنا ادراك المحسوسات
والنقل دل على انه سميع بصير والسميع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك
للمبصرات لكن يكون ذلك بالآلات الجسمانية مثل السامعة والباصرة والعقل

دل على استحالة ادراكه تعالى بالآلات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى
لا يكون بالآلات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات او
الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالآلات جسمانية
قال وعموم قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير
معقول واسماء القبح تدل على صدقه اقول اتفق المسلمون على انه
تعالى متكلم لكن اختلفوا في معناه فذهب المعتزلة الى ان معناه كونه تعالى موجدا
للحروف والاصوات الدالة على معاني مرادة وذهب الاشاعرة الى ان معناه
هو الكلام النفساني الذي يعبر عنه بعبارات مختلفة ويسمى ذلك الكلام
الكلام النفساني واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بان عموم قدرته
تعالى يدل على ثبوت الكلام لان جميع الحوادث واقعة بقدرته تعالى فالحروف والاصوات
الدالة على المعاني الحاصلة في الاجسام واقعة بقدرته والكلام النفساني اي الكلام
القائم بالنفس الذي ليس بعلم ولا ارادة غير معقول اذ لا يعقل معنى غيرهما ليس
بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم اذ لو كان قائما به لزم تعدد القدماء
ويمتنع ان يكون قائما بغيره لانه خلاف مذهبهم وكلامه تعالى صادق لان الكذب قبيح
والقبيح لا يجوز على الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يصدر عنه القبيح قال
ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل والتركيب بمعانيه
والضد والحيز والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والالم
مطلقا واللذة المزاجية والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عليه [illegible]
اقول اراد ان يشير الى صفاته السلبية لوجوب الوجود منها البقاء
اتفق جميع المتكلمين للصانع على انه باق ابدا والدليل عليه انه واجب الوجود ووجوب
الوجود يدل على انه باق ابدا اي لا يعدم اصلا والا لكان ممكنا فيلزم الانقلاب
ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى انه باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين
الى نفيه واختاره المصنف واليه اشار بقوله ونفي الزائد اي وجوب الوجود
يدل على نفي زائد على الذات هو البقاء وذلك لان المعقول من البقاء الذي
هو الزائد صفة يقتضي وجوب الوجود على العدم في الزمان الثاني وهذا ممتنع في
الواجب اذ يستحيل ان يكون بقاء وجوده علة علته مطلقا [illegible] ومنها نفي
الشريك اي وجوب الوجود يدل على نفي الشريك اي حقيقته التي هي الوجوب [illegible]

المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركاً بين اثنين بل هو واحد حقيقي وذلك لانه
لو كان مشتركاً بين اثنين فلا يخلو اما ان يكون تمام حقيقتهما او داخلاً فيهما او خارجاً
عنهما والثالث باطل لانه لو كان خارجاً عنهما لاحتاج اما ان يكون عارضاً لهما اولا فان
لم يكن عارضاً لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود وان كان عارضاً لهما وكل عارض
محتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب واجباً هف وايضاً يلزم
ان يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود يعرض لها فلم يكن واحد منهما واجباً لما عرفت
ان الواجب لا يكون له وجود وماهية والثاني ايضاً باطل والا يلزم ان يكون كل
منهما مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز وقد عرفت ان واجب الوجود
لا يكون مركباً من الامرين والاول ايضاً باطل لانه لو يكون الخصوصية التي بها امتاز
كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة فيها فمفتقر اليها فان كان
في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتازاً عن الاخر محتاجاً
فلا يكون كل واحد منهما واجباً وايضاً لا يكون خصوصية احدهما الا وهو المتقدم من
حيث هي هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها متقدم ما ان تلك الخصوصية
تلك الخصوصية فلا يكون واجباً وايضاً لو كان علة الخصوصية الذات من حيث الى غيره م
هي هي لم يوجد منها الا واحد ولكان متخصصاً قبل تلك الخصوصية لان العلة لا بد
ان تكون متخصصة متعينة قبل وجود المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم
التسلسل او الدور او افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان
كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان لا محالة المختص سلبي وكل واحد منهما
مختص بانه ليس الاخر لانا نقول سلب الغير لا يتحصل الا بعد حصول الغير
فيكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكناً ومنها نفي المثل اي
وجوب الوجود يدل على نفي المثل لان نفي الشريك يستلزم نفي المثل لان الشريك الذي ظ
اعم من المثل لانه المشارك في تمام الماهية بخلاف الشريك ونفي الاعم يستلزم
نفي الاخص ومنها نفي التركيب اي وجوب الوجود يدل على نفي التركيب بمعانيه
اي التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب بحسب
اجزاء الوجود كتركيب الجسم من الهيولى والصورة وذلك لما عرفت ان كل
مركب ممكن ومنها نفي الضد اي وجوب الوجود يدل على انه لا ضد له لان الضد
عند الجمهور مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الله تعالى مخلوق له والمخلوق لا يساوي

الخالق

الخالق في القوة ولا ممانع بل هو مقهور له وتعالى له الوجود الخاص المشارك في الموضوع
متعاقب والازلي لا يكون في موضوع فلا ضد له بوجه ومنها نفي التحيز اي وجوب
الوجود يدل على ان الواجب لا يكون في حيز لان كل ما هو متحيز اما جسم او جسماني
وكل منهما ممكن ومنها نفي الحلول اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى
لا يحل في شيء لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية
بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وذهب بعض
المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام
فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا غيره فلا بد من تصوره فلا يمكن نفيه
واثباته الا بعد تصور معناه ومنها نفي الاتحاد اي وجوب الوجود يدل
على نفي الاتحاد وقد عرفت امتناع اتحاد الشيئين مطلقاً وقالت النصارى
اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح
واللاهوت وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه
انتفى هويته وصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد
فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره
فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور ما هو المراد ومنها نفي الجهة اي وجوب
الوجود يدل على انه تعالى لا يكون في جهة لان ما هو في جهة جسم او جسماني وكل
منهما ممكن ومنها نفي حلول الحوادث اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى
لا يكون محلا للحوادث لان حدوث الحوادث فيه يدل على تغيره وانفعاله
وذلك ينافي الوجوب الذاتي ولان المقتضي لتلك الحادث ان كان ذاته
لزم قدمها وان كان غيره يلزم الافتقار ولانه ان كان صفة نقص استحال
اتصاف ذاته بها وان كان صفة كمال امتنع خلوه عنها ومنها نفي الحاجة
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يكون محتاجاً الى غيره لا في ذاته ولا في
صفة حقيقية ممكنة من ذاته ولا في صفة كمالية واضافية لذاته لان كل من
احتاج الى شيء خارج في صفة ممكنة من ذاته مثل شكل وحيز او صفة لها اضافة ما
كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو ممكن ومنها نفي الالم مطلقاً اي وجوب
الوجود يدل على انه تعالى لا يتألم اصلاً لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافٍ
والله تعالى منزه عن ان يكون منافياً لشيء اذ المبدأ لا يكون منافياً لما للمبدا

واما اللذة التي هي من توابع المزاج فلا شك انه يستحيل على الله تعالى واما اللذة
التي هي ادراك الكمال من حيث هو كمال فلا شك انها حاصلة لله تعالى وعلم ان
الشرع باطلاق لفظ الملتذ عليه لا يدل على نفي معنى اللذة عنه ومنها اي المعاني
من الاحوال والصفات الزائدة على الاعيان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه
تعالى معاني قائمة بذاته تعالى هي العلم والقدرة والارادة والحياة والادراك
والكلام والسمع والبصر وغيرها من الصفات التي هي بمعنى العالمية والعالمية والحيية
وغيرها من الاوصاف ومذهب ابي هاشم ان لله تعالى احوالا هي العالمية والعالمية
وغيرها والحال غير العلم ولكن يعلم الذات عليها ومذهب طائفة من المعتزلة
ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واتفق الكل على نفي زائد لا يعد فان وجوب
الوجود دال على نفيه وذلك لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم
تعدد الواجب وهو باطل وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان
هو ذات واجب الوجود لزم ان يكون الواحد المطلق قابلا وفاعلا وهو باطل
او غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره ولان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء
عن كل شيء فالله تعالى لا يكون مفتقرا في العالمية الى علم غيره وكذلك في سائر الصفات
واما فيه الصفات لكونها زائدة في الاعيان لانه لو اتصف بصفات كان يكون
تلك الصفات عين الذات المقدسة وتغايرها اما بالاعتبار والقائل ان يقول
لا نسلم انه لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وانما لا يجوز ان لو كان الواحد المطلق
وليس كذلك فان فيه اعتبارا آخر غير ذاته المخصوصة وهو اعتبار الوجود
المطلق المقول بالتشكيك ويجوز ان يكون بهذا الاعتبار قابلا وفاعلا

قال والرؤية وسؤال موسى لقومه والنظر لا يدل على الرؤية
ح لقوله التأويل وتعليق الرؤية باستقرار الجبل لا يدل على الامكان واشتراك
المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر اقول

٢ قوله والرؤية عطف على المذكورات قبله اي وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية
واختلفوا في انه هل يصح ان يكون مرئيا ام لا فقالت الاشاعرة نعم والقائلون
لا والمختار هو النفي والدليل عليه انه تعالى واجب الوجود والمجرد لا يصح ان
يكون مرئيا لانه يصح ان يكون في جهة وحيز والتالي عن المجرد كذلك استدل الاشاعرة بالعقل
والنقل اما النقل فهو آية حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك وجه الاستدلال

لان كل ما يصح ان يكون مرئيا م

بالآية ان موسى سأل الرؤية فلو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلا او
عبثا ولا يجوز ان ينسب الجهل والعبث الى الانبياء واجاب عنه بعضهم بان سؤال
موسى عليه السلام لاجل قومه والذين قالوا على ما حكى قوله تعالى حكاية عنهم افتهلكنا بما فعل
السفهاء منا وقوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة و
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاستدلال به ان النظر
اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته
فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلا بد من
حمله على الرؤية التي هي مسببة للنظر بالمعنى الثاني واطلاق اسم السبب على المسبب
من احسن وجوه المجاز واجاب عنه بان النظر لا يدل على الرؤية والدليل قال
نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة
بل جاز ان يكون المراد غيرها مع ان له تأويلا آخر وهو ان يحمل الى على واحد الآلاء
وح يكون المراد وجوه يومئذ ناضرة نعمة آلائها ناظرة او يحمل على حذف المضاف وهو
الثواب ويكون المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة لاعمال الثاني والاول باطلان
اما الاول فان الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان
النظر الى الثواب لابد ان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب
من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار
الثواب اضمار الزيادة من غير دليل لانا نقول الآية دالة على ان الحالة التي عبر
عنها بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة
في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل
بها فاقرة اي تتوقع ان يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم
فقار الظهر فان في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة و
اذا كانت تلك الحال سابقة على الاستقرار كان انتظار النعم بعد البشارة بها
سرور يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستتبعا للغم كما
ان انتظار اكرام الملك وعطائه لا يكون موجب الغم اذا اتيقن وصوله اليه
وانتظار العذاب بعد الانذار به وعلمه بتيقن يستتبع بسارة الوجه اي شدة
عبوسه كانتظار عقاب الملك اذا تيقن عقابه ولا حاجة الى اضمار الرؤية في النظر
الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية او تقليب الحدقة

عن م

وايضا لحاق نحو الثواب بعد الشارة اسطا ابحو اس العم لما نحا وقوله
فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به انه علق الرؤية باستقرار
الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة اجاب عنه بان تعلق
الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان بعينه انه علق الرؤية باستقرار
الجبل في حال حركته لان لفظ ان اذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل
اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وما صار مستقرا في الوقت المستقبل
والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول شرطه الذي هو
تمام علته فان قيل ان علقه بشرط تم به علته العلة لم يحصل الحصول
بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فان
قال ما علق الله الرؤية بالجبل كان متحركا واستقرار المتحرك من حيث هو متحرك
محال والمعلق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان المعلق على الشرط الممتنع
لا يدل على امكان المشروط واما العقل فلان الجواهر والاعراض مشتركة في صحة
الرؤية وصحة الرؤية للمشترك [illegible] لها من علة مشتركة والمشترك بينهما الحدوث
او الوجود ولا يجوز ان يكون الحدوث هو العلة المشتركة لان الحدوث او علم في
والعدم لا يجوز ان يكون علة للوجودي فتعين ان يكون العلة هو الوجود
وهو مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية الواجب متحقق وهذا الدليل
ضعيف اذ لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن بل وجوده يخالف
مخالف لسائر الموجودات في الحقيقة فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض
علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك ولئن سلم ان الوجود مشترك لكن لا نسلم ان
صحة الرؤية مما يعلل فان الصحة من الاعتبارات العقلية فلا يستدعي
الى علة وان سلم ان صحة الرؤية مفتقرة الى علة فلا نسلم ان العلة هي الوجود والاشتراك
في المعلول لا يقتضي الاشتراك في العلة لجواز ان تعلل الامر المشترك بعلل مختلفة
ولئن سلم اشتراك العلة فلا نسلم حصر المشترك في الوجود والحدوث وان سلم
ان المشترك غيرهما فلا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية وذلك لان الحدوث والصحة
كلاهما اعتباريان والامور الاعتبارية يجوز ان يكون بعضها علة البعض ولئن سلم
ان الحدوث لا يصلح للعلية فلا نسلم ان الجوهر مرئي بل المرئي الاضواء والالوان
ويمكن منع هذا الدليل من وجوه اخرى يظهر لمن له ادنى فطنة فلا حاجة الى

ذكرها والحق انهم ان ارادوا بالرؤية الحالة التي نجدها عند ابصار الاجسام
فتلك لا تصح في حق الله تعالى لان تلك الحالة لا تتصور الا عند ارتسام صورة
المرئي في العين او عند اتصال الشعاع الخارج من العين الى المرئي وذلك في
الشبه الى الله تعالى وان ارادوا بها الانكشاف التام فذلك حق لان عند كشف الغطاء
وقطع العلائق والانخراط في سلك الملأ الاعلى يصير المعارف يقينية لا ريب
فيها كانها مشاهدة وان ارادوا بها امرا آخر وهي الحالة التي نجدها تزداد في
حسن ما نرى الذي نعلمه نعلم بعضه بحث وذلك لانا اذا اعلمنا الشيء ما حال بالاراده
فاما مدرك بحقيقة بين الحالتين وتلك الحقيقة الا نجد يعود نحو الى ارتسام الشيء او
خروج الشعاع فهي علاوة الاحالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم ويمكن
ان يحصل تلك الحالة مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فلا يبعد ان يصح الرؤية
بهذا الوجه على الله تعالى لكن يحتاج الى اثبات مغايرة هذه الحالة للانكشاف التام
قال وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وفوقه والحقيقة والخير
والحكمة والتجبر والقهر والقيومية اقول لما بين الاحكام السلبية شرع
يدل وجوب الوجود على الصفات اشار الى الاحكام الثبوتية التي يدل على ثبوتها وجوب
الوجود فقوله وعلى ثبوت عطف على قوله على نفي الاعراض اي وجوب الوجود
يدل على ثبوت هذه الامور منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض وقد
اعتبر في مفهومه قيد لا لعوض وان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي
للمستفيد ان يكون مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه وان لا يكون لعوض والواجب
جواد لانه لو كان مستفيدا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته
مستكملا بغيره فيكون محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا ومنها الملك اي
وجوب الوجود يدل على انه ملك لان الملك هو الغني مطلقا ولا يستغني
عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء ولا شك ان واجب الوجود لذاته كذلك فانه
لا يفتقر في ذاته ولا في صفاته المتعلقة بذاته ولا في صفاته الاضافية
الى غيره وكل شيء يفتقر اليه لانه منه او مما منه وكل شيء غيره
فهو مملوك له ومنها التمام وفوقه اي وجوب الوجود يدل على انه تام
التمام وفوق التمام لان التام هو ما حصل له بالفعل جميع ما من شأنه
ان يحصل له وواجب الوجود كذلك اذ يمتنع عليه التغير والانفعال والتجدد

وفوق التمام هو الذي يحصل منه جميع ما يحصل لغيره من الكمالات وواجب الوجود
كذلك لان الوجود كله مستفاد منه فاضل عنه ومنها الحقية اي وجوب الوجود
دل على انه حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء بل احق من كل حق
لانه محقق كل حق ومنها الخيرية اي وجوب الوجود دل على انه خير لان الخير
هو الوجود والشر هو العدم ومعناه الكمال الذي يستحقه الشيء وواجب الوجود
وجود محض غير قابل للعدم فهو كمال يستحيل عليه ان يعدم عنه الشيء ومنها الحكمة
اي وجوب الوجود يدل على انه حكيم لان الحكمة هي العلم بالاشياء على ما هي عليه
وايجاد الاشياء على احسن النظام ولا شك ان واجب الوجود يعلم جميع الاشياء
ويوجد الموجودات على ابلغ النظام واحسن الترتيب فيكون حكيما ومنها الجبر
اي وجوب الوجود دل على انه جبار لان الجبار هو الذي يجبر الاشياء
بالنقص ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي
الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود فان وجود الكل منه ومنها
القهر اي وجوب الوجود دل على انه قاهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء
الوجود وافاضته عليها ومنها العلو معناه اي وجوب الوجود يدل على انه
متعال لانه هو العالي بذاته الذي يتعين به جميع الممكنات **قال**
واما اليد والوجه والقدم والعين والكلام والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم
اقول ذهب ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم
صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة
وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية مغايرة للقدرة وقد احتجوا بان
الصفة من قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فقوله
كن متقدم على الكون وهو التكوين الازلي والكل باطل فان المصنف بان الصفات
راجعة الى ما تقدم **قال الفصل** الثالث في افعاله الفعل المتصف
بالزائد اما حسن او قبيح والحسن اربعة **اقول** لما فرغ من الفصل
الثاني شرع في الفصل الثالث الذي في افعاله الفعل لا يخلو اما ان يتصف بامر
زائد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن
او قبيح لانه اما ان يتعلق به ذم اولا والثاني الحسن والاول القبيح والحسن اربعة

اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق فاعله
مدحا اولا والاول واجب ان استحق الذم بتركه والا فمندوب والثاني مباح
ان لم يستحق بتركه مدح والا فمكروه والحرام ما يتعلق بفعله ذم فالافعال الحسنة
والقبيحة خمس **قال** ونحن نعلم ان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من
غير شرع ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس **اقول**
اختلف في ان الحسن والقبح هل هما عقليان على معنى ان كون بعض الافعال
موجبا للمدح او الذم عقلي او شرعي فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى
الثاني احتجت المعتزلة بوجوه الاول ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق
وقبح الاساءة والظلم والكذب بالمعنى المذكور حاصل بالضرورة من غير شرع
ولهذا يعرف منكر الشرائع ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير الشرع الثاني
لو ثبت الحسن والقبح شرعا لكونهما منتفيين مطلقا والثاني باطل بالاتفاق
بيان الملازمة انه لو ثبتا بالشرع لا بالعقل لم يحكم العقل بقبح الكذب فجاز وقوعه
من الله فاذا اخبر الشارع بحسن شيء او قبحه لم نجزم بحسنه او قبحه لجواز خلاف الخبر
الكذب من الشارع فلم يثبت الحسن والقبح اصلا الثالث لو ثبت الحسن
والقبح بحسب الشرع لا العقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح بان يكون
ما يعتقد حسنه يكون قبيحا وبالعكس فيجوز ان يكون امم عظيمة يعتقدون
حسن الاساءة وقبح الاحسان لو وقع لهم اعتقاد عكس ذلك لكن التالي باطل
بالضرورة وفي هذه الوجوه نظر اما الاول فلانا ان العلم بحسن الاحسان
وقبح الظلم ضروري ولهذا اتفق العقلاء على انهما من المشهورات
المحققة التي لولا الشرائع والاخلاق والانفعالات لما جزم العقل بها
واما الثاني فلانه بعد الشرع يحكم بحسن ما حكم الشرع بحسنه وقبح ما حكم
بقبحه واما الثالث فلا نسلم جواز التعاكس لو كانا بحسب الشرع لجواز
ان يوافق جميع الشرائع فيه والمنكرون للشرائع قد يوافقون اهل الشرع في بعض
ما يعتقد **قال** ويجوز التفاوت في العلوم الضرورية لتفاوت
التصور **اقول** هذا جواب اعتراض على ان العلم بحسن
الاحسان وقبح العدوان ضروري تقريره لا نعترف ان العلم بحسن الاحسان
وقبح العدوان لو كان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الكل

واحتمال التكوين احكام الشرع
قال لان المراد بالعلم بهما هو
والنهي لا الاحكام الخبرية كما ظن
المعتزلة وهي علة الاجل ...

اعظم من الجزء الا ان العلوم الضرورية تتفاوت والثاني منع ذلك بالوجدان فيجوز
انه يجوز التفاوت في العلوم الضرورية بسبب التفاوت الواقع في تصور اطرافها
والعاشر ان يقول لا نسلم التفاوت بعد تصور الاطراف على الوجه الذي
يتعلق به الحكم ولو كان ضروريا لما كان كذلك **قال** واذا كان
اقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل **اقول** مراده اذا كان
اقل القبيحين جواب دليل الاشاعرة على ان حسن الصدق وقبح الكذب ليسا
عقليين تقرير الدليل ان حسن الصدق وقبح الكذب لو كانا عقليين
لما اختلفا اي لما حسن الكذب ولا قبح الصدق لان الامور العقلية لا تختلف
والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب
انقاذ النبي والصدق اهلاكه تقرير الجواب انه اذا تعارض القبحان
ارتكب العقل اقل القبيحين مع الشعور بقبح الاكثر وهنا ما صار الكذب
حسنا والصدق قبيحا بل عارضه مع اكثر فارتكب العقل الاقل فان ترك
انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح عظيم وارتكاب الكذب قبيح لكن قبحه اقل
بالنسبة الى قبح انجاء النبي مع القدرة عليه فارتكب العقل الاقل مع الشعور
بقبح الثاني على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض فيجب التعريض كما لو سئل
محل النبي اعني الكذب قوله والجبر باطل جواب دليل اخر لهم تقرير الدليل
لو قبح الشيء لكان من الله او من العبد والثاني ممتنع فكذا الاول فمتفق
عليه واما الثاني فلان العبد مجبور في فعله والقول منه واجب فيكون مضطرا
وما العاقل لا يقبح من المضطر تقرير الجواب انا نمنع بطلان القسم الثاني لان
الجبر باطل كما سيأتي **قال** واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء
القبح عن افعاله مع ضرورته عليه بعموم الشبه ولا ينافي الامتناع اللاحق وجهة
الوجوب ليستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه **اقول** اختلفوا في
انه تعالى هل يفعل القبيح اولا فذهب الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني
واحتج المصنف واصحابه عليه بانه تعالى مستغن عن غيره فيما كان اوجب
عالم بحسن الافعال الحسنة وقبح الافعال القبيحة وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبح
المستغني عنه لا يصدر عنه واما الاشاعرة فلانهم استندوا جميع الممكنات
الموجودة الى الله تعالى جوزوا صدور القبيح عنه وذهب الجمهور الى انه قادر عليه

القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على خلق القبيح واختار المصنف مذهب
الجمهور واحتج عليه بما يتوقف ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء
فيكون قادرا عليها احتج النظام بان فعل القبيح محال لانه دال على الجهل او
الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال والمحال غير مقدور ولان المقدور
يصح ايجاده والمحال لا يصح ايجاده واجاب عنه بان القبيح محال بالغير وذلك
لا ينافي الامكان بالذات لانه ممكن في نفسه والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع
اللاحق واختلفوا في انه تعالى هل يفعل لغرض او لا فذهب الاشاعرة
الى الثاني والمعتزلة الى الاول فانهم قالوا افعال الله تعالى معللة بالغرض والا
الى ترك الفعل والا لزم الترجيح من غير مرجح ومن العاقلين الغرض من ذهب
الى ان الغرض هو شوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها في الكمالات
بالا لحصل الاول الشوق كما ان الجسم لا يقبل انتقاله من مكان الى مكان
آخر الا بحركة وهو الغرض من تحريكه واحتج المصنف على مذهب المعتزلة بان
الفعل الخالي عن الغرض الذي من شانه ان يصدر عن فاعله المختار لغرض عبث
والعبث على الحكيم محال واحتج الاشاعرة بان كل من كان يفعل لغرض كان
مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته اجاب المصنف
بمنع انه انما يكون مستكملا لو كان الغرض عائدا اليه اما اذا كان الغرض عائدا الى غيره فلا يكون مستكملا بذلك الفعل **قال** وارادة القبيح
قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن وللامر والنهي **اقول** اختلفوا
في انه تعالى هل يريد جميع الكائنات حسنا او قبيحا او لا فذهب الاشاعرة
الى الاول والمعتزلة الى الثاني فانهم قالوا ان الله تعالى لا يريد القبيح سواء
وقع اولا ويريد الحسن سواء وقع اولا واحتج المصنف واصحابه عليه بان
ارادة القبيح قبيحة وكما ان الله تعالى لا يفعل القبيح كذلك لا يريد القبيح وارادة
الحسنة حسنة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادة ترك الحسن وايضا انه تعالى
امر الكافر بالايمان ونهاه عن الكفر فلو لم يكن ارادة الكافر الايمان حسنا
ولو لم يكن كفره مكروها لكان النهي عنه قبيحا قوله وللامر عطف على قوله ترك
اي وكذا الامر بغير المراد والنهي عن المراد قبيح **قال**
وبعض الافعال والمغلوبية عن لازمه والعلم تابع **اقول**
قوله وبعض الافعال مستندة الينا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى

لو كان الغرض عائدا اليه اما
اذا كان الغرض عائدا الى غيره
لا يكون مستكملا بذلك الفعل
صح

حدوث النام

مريد القبائح تقرير الدليل ان الله تع فاعل لكل موجود فاما مستندين او بعض الافعال
مستندة الينا وقوله والمغلوبية عند الاتيان اشارة الى جواب دليل على ان
الله تع مريد القبائح تقرير الدليل ان الله تع لو لم يرد الكفر من الكافر والمعصية من
العاصي واراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر و
المعصية من العاصي لزم ان يقع خلاف مراد الله تع وان يقع مراد الكافر و
العاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والعاصي والكافر غالبان على الله تع
تقرير الجواب ان المغلوبية عند الاتيان وذلك لان الله تع لم يرد الطاعة و
الايمان مطلقا حتى لو لم تفعل يلزم المغلوبية بل اراد ان يصدر الايمان من
الكافر بارادته والطاعة من العاصي بارادته قوله والعلم ايضا اشارة الى
جواب دليل على ان الله تع مريد للقبائح تقرير الدليل ان الله تع عالم بوقوع
الكفر والمعصية فيكون وقوع الكفر والمعصية منهما واجبا والا لجاز ان يصير علمه
جهلا واذا كان وقوع الكفر والمعصية واجبا وجب ان يكون مرادا له تع و
لا يكون وقوع الايمان والطاعة مرادا له لكونه محالا تقرير الجواب ان العلم
تابع للمعلوم لا يكون موجبا له فلا يكون موجبا لوقوع الكفر والمعصية فلا يكون
الارادة متعلقة به **قال** والضرورة قاضية باستناد
افعالنا الينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب ولا ايجاد ولا يستلزم
العلم الا مع اعتبار القصد فيكفي الاجمال ومع الاجتماع يقع مراده تع والحدوث
اعتباري وامتناع الجسم لغيره وتعدد المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة
ولا نسبة في الحركة من فعلنا وفعله والشكر على مقدمات الايمان والسمع
متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا **اقول** اختلفوا في ان
افعال العباد هل هي مستندة اليهم او لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى
انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان
بقدرة الله تع وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان ذات الفعل واقعة
بقدرة الله تع وكونه طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة
العبد وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان ذات الفعل تقع بمجموع القدرتين
اعني قدرة الله وقدرة العبد وذهب امام الحرمين الى ان الله يوجد للعبد
القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور

و من جملة الموجودات القبائح فيكون مريدا لها تقرير الجواب اما لا نم ان الله تع فاعل لكل موجود م

بدل صفات

وهو موافق لمذهب الحكماء والى الحسين البصري من المعتزلة وذهب جمهور المعتزلة
الى ان العبد موجد للافعال يعني لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار والمصنف اختار
المذهب قال والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا فانا ندرك الفرق
بين الافعال الصادرة عنا بالاختيار وبين افعال الجمادات قوله والوجوب
للداعي لا ينافي القدرة كالواجب اشارة الى جواب اعتراض للمخالفين تقرير الاعتراض
ان العبد حال الفعل لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان كان الثاني
فلم يكن الفعل مقدورا له على معنى ان شاء فعل وان شاء ترك وان كان
الاول فان لم يفتقر في ترجيح الفعل على الترك الى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح
وان افتقر عاد التقسيم ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح لا يكون من العبد
ويجب الفعل معه والا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يتمكن من تركه فلا يكون مقدورا
تقرير الجواب ان وجوب وقوع الفعل بحسب الداعي لانه متى حصل الداعي
وتسوية الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع والتمكن من الفعل والترك
بالنسبة الى القدرة فلا يكون الوجوب منافيا للقدرة وذلك كان في الواجب
قوله ولا ايجاد لا يستلزم العلم اشارة الى جواب اعتراض آخر تقرير الاعتراض
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جاز ايجاد الفعل
دون العلم به لجاز بالنسبة الى ايجاد الله فلم يلزم عالميته تع لكن التالي باطل
فان النائم لا يعلم تفاصيل الحركات الصادرة عنه تقرير الجواب ان الايجاد
لا يستلزم علم الموجد بالموجد والا يلزم نفي عالمية الله تع لان من نفى العالمية
لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد
يستلزم العلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات النائمة الصادرة عنا مع اقتران
القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال قوله ومع الاجتماع يقع
مراده اشارة ايضا الى جواب اعتراض آخر تقرير الاعتراض اذا اراد
العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان يقع مرادهما وهو محال
لان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فلو امتنع مراد كل
منهما لزم وقوع مراد كل منهما وهو محال وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا
ولا ساكنا وهو محال او يقع مراد كل منهما فيلزم ان يكون الجسم في زمان واحد
متحركا وساكنا معا وهو محال او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال ايضا

يعني ان الفعل عند حصول الداعي المستجمع لجميع الشرائط واجب والا لكان الواجب حين وجوب مقدورا عنه ... الا على الوجوب ...

بدل حكمه

لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير في المقدور ووقوع احد المرادين
دون الآخر ترجيح بلا مرجح تقرير الجواب انه يقع مراد الله دون العبد عند
اجتماع القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير
في المقدور ووقوع احد المرادين دون الآخر ترجيح بلا مرجح تقرير الجواب انه
يقع مراد الله دون العبد عند اجتماع القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان
في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك تقدر
على ما تقدر عليه القدرة الحادثة وعلى ما لا تقدر عليه في تلك الحالة قوله والحدوث
اعتباري هذا ايضا جواب اعتراض اورده العلامة تقرير الاعتراض ان الفاعل
يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي تعلق بها الفعل وهو الحدوث فيجب ان
يكون الفاعل للحادث مخالفا للفعل في الحدوث والعبد حادث فلا يكون فاعلا
للفعل الحادث تقرير الجواب ان الحدوث اعتباري والفاعل لا اثر له
فيه بل انما يؤثر في الماهية فان قيل ما قوله وامتناع الجسم لغيره هذا ايضا
جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض ان العبد لو كان فاعلا وموجدا لافعاله
لصح ان يكون موجدا للجسم لان العلة المصححة لتعلق الايجاد بالفعل هي الحدوث
وهو متحقق في الاجسام تقرير الجواب ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب العجز
وسواء الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما قيل فلا يلزم من تحقق العلة المصححة
الحدوث جواز صدور الجسم عن الغير لتحقق المانع قوله وتعذر المماثلة هذا ايضا
جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض ان فعل العبد لو كان واقعا بقدرته
لما تعذر عليه ان يفعل في الزمان الثاني مثل ما فعل في الزمان الاول لوجود
القدرة في الزمان الثاني ايضا لكن التالي باطل فان الكاتب في الزمان الثاني مثل
ما كتب في الزمان الاول بل يتفاوت في وضع الحروف وتركيبها ونقاد بها تقرير
الجواب ان بعض افعال العبد لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات و
بعضها يتعذر فيه المماثلة وتعذر المماثلة لا يكون بسبب عدم وجود القدرة بل
بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعله في الزمان الاول قوله ولا نسلم
الخيرية من فعله وفعله هذا ايضا جواب لاعتراض لهم تقرير الاعتراض لو كان
العبد فاعلا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى فان الملازمة الايمان
فعل العبد والحيوانات المؤذية فعل الله والايمان خير من الحيوانات المؤذية فالتالي

باطل بالاجماع تقرير الجواب انه لا نسلم خيرية فعله على فعل الله تعالى في الخيرية فانهما
لا يكونان من نوع واحد قوله والشكر على مقدمات الايمان هذا ايضا جواب
اعتراض لهم تقرير الاعتراض انه لو كان العبد فاعلا للافعال يلزم ان لا يكون
فاعلا للايمان ولو كان فاعلا للايمان لما وجب شكر الله على الايمان والتالي
باطل بالاجماع فان الملازمة انه لا يجب شكر الغير على فعل نفسه تقرير الجواب
ان الشكر على مقدمات الايمان من تعريفه اياه وتمكينه منه وحصول اسبابه
قوله والسمع اي الدلائل السمعية التي تمسكوا بها على ان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى متعادل ومعارض بمثلها والترجيح معنا اما الدلائل السمعية التي تمسكوا بها
فمنها قوله تعالى الله خالق كل شيء وختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد وهو يدل على ان الايمان
مكون الله فعله والكفر ايضا فعله ان الدلائل المذكورة وغيرها من الايات
متعادلة قد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل على سبيل الاجمال
وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل فيه في الجملة ولا شك ان الله
مبداء لجميع الكائنات منتهى اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال
العباد اليه واما الايات التي تعارض بها منها قوله تعالى فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها
على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل
اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من
سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم
تجزون بما كنتم تعملون كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا وماذا
عليهم لو آمنوا وقوله موسى لهارون ما منعك اذ رأيتهم ضلوا وقوله فما لهم
عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل
الله لك لم تلبسون الحق بالباطل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا
ما شئتم قل اعملوا فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وامثال
هذه الايات في القرآن المجيد اكثر من ان تحصى قوله والترجيح معنا لان التكليف
انما يتم باختيار الفعل الفعل وكذا الوعد والوعيد والعقاب والثواب والحق
في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وذلك لان القدرة العبد

ما ثراه أفعال بعضها يمكن صدورها على الفعل لا يكون مقدوره لمن خلقها الله تعالى فيه
فالقدرة الله تعالى انما تدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا
صرفا بل امر بين الامرين قال وحسن المدح والذم أقول
الفعل ينقسم الى مباشر ومتولد ومخترع فالفعل الحادث ابتداء بالقدرة في محلها
هو المباشر كالاعتماد والفعل الحادث الذي وقع بحسب فعل آخر هو المتولد
كالحركة الصادرة بسبب الاعتماد والفعل الحادث بالقدرة في غير محلها
هو المخترع واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا
فذهب المعتزلة الى انه من فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد
ليس من فعله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة وادعى الضرورة فيه بان حسن المدح
على بعض الافعال المتولدة والذم ببعضها يدل على العلم بان المتولد مضاف
الينا فلو لم يكن العلم باضافة المتولد الينا حاصلا لما حسن المدح على بعضها والذم
ببعضها قوله والوجوب باعتبار السبب لاحق اشارة الى الجواب عن دليل مقدر
تقريره ان المتولد غير مقدور لانه لا يصح وجوده وعدمه لانه عند سببه
الا الذي حصل بسببه المتولد وجب المتولد فلا يصح تركه فلا يكون مقدورا
لنا تقرير الجواب ان الوجوب انما يكون باعتبار السبب والوجوب
باعتبار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا
لكونه مقدورا قوله والذم في القاء الصبي هذا جواب عن دليل مقدر
تقريره ان حسن المدح والذم لا يدل على العلم باضافة المتولد الينا وذلك لان حسن
الذم للمتولد حاصل وان علم استناده الى غير فانا نذم على القاء الصبي
النار اذا احرق مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي تقرير الجواب ان الذم للالقاء
لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من اجراء العادات وعدم
انتقاضها قال والقضاء والقدر أقول القضاء يطلق على
معان منها خلق الفعل والاتمام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن
واتمهن ومنها الالزام اي الايجاب قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا
اياه اي اوجب ذلك الا تعبدوا ومنها الاعلام قال الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب اي اعلمناهم والقدر يطلق ايضا على معان منها الخلق قال الله تعالى
وقدر فيها اقواتها ومنها الكتابة قال الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر

على القول يستفيد العلم باضافة الفعل والوجوب باعتبار السبب لاحق والذم في القاء الصبي على الاعلى ١٢ اواخر م

ان ارادها خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد تقدمه امير المؤمنين علي عليه السلام في حديث الاصبغ ١٢ حو

في الصحف الاولى التي كان يسطر ومنها البيان قال الله تعالى الا امرأته قدرناها
من الغابرين اي بينا اذا عرفت ذلك فمن قال بالقضاء والقدر ان اراد بهما
الخلق والايجاد على معنى ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى فهو باطل لما تقدم وان
اراد بهما الايجاب والالزام فهو صحيح في الفعل الواجب خاصة دون غيره من الافعال
من المندوب والمباح ونحوها وان اراد بهما ان الله تعالى بينها وكتبها واعلم بانهم
سيفعلونها فهو حق ويدل على ذلك قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم واعلم ان امير المؤمنين عليه السلام كرم الله وجهه قد بين معنى القضاء والقدر
في حديث الاصبغ لمن اراد ان يطلع عليه فليراجع الى كلامه فيه قال
والاضلال أقول اختلفوا في ان الاضلال والهدى هل هما من فعل الله تعالى ام لا
والاضلال يطلق على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق والباس الحق
بالباطل الثاني فعل الضلالة في الانسان الثالث الاهلاك والابطال قال
الله تعالى فلن يضل اعمالهم اي لم يبطلها والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني
الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق ودفع الالتباس وفعل الهداية وعدم الاهلاك
والابطال والاضلال فالمعنيان الاولان منفيان عنه تعالى لانهما قبيحان وقد
عرفت انه تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند الى الله تعالى بالمعاني
الثلثة فانه نصب الدلالة واشار الى الحق وفعل الهداية الضرورية في العقل
ولم يفعل الايمان فيهم لانهم كلفوا به ولم يبطل عليهم فاذا قيل انه تعالى هدى المؤمنين
يراد به الهدى بالمعاني المذكورة واذا قيل يضل العصاة اراد به انه يهلكهم
ويعاقبهم قال وتعذيب غير المكلف أقول اختلفوا في
ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال
الكفار ورد المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر عن الله تعالى
واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا
كفارا والفاجر والكفار يعذبهما الله تعالى اجاب بان كلام نوح مجاز فانه
سماهم فاجرا وكفارا لان مصيرهم الى الفجور والكفر تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه
الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم بما يوجب عقوبتهم اجاب بان الخدمة ليست
عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل
حكم ابيه فيعذبه الله تعالى وانما قلنا ان حكمه حكم ابيه لانه يمنع عن الدفن والتوارث

اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه ١٢ م

غير المكلف فيه وكلام نوح على الادام مجاز والخدمة ليست عقوبة والتبعية في بعض الاحكام جائزة م

٣٠٠

[illegible]

والترويح والصلوة عليه كما بينه اجاب بان التعدي في بعض الاحكام جائزة
ولا يلزم منه التعدي في ساير الاحكام قال والتكليف حسن اقول
اختلفوا في ان التكليف حسن او لا والحق الاول والتكليف
ماخوذ من الكلفة وهي المشقة ومعناه ارادة من يجب طاعته على جهة
الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام فيندرج في قولنا من يجب طاعته الله ورسوله
والامام والسيد والوالد ويخرج عنه غيرهم وشرط الابتداء لان ارادة مولاه
انما يكون تكليفا اذا لم يسبقه غيره الى ارادة تلك الافعال كالاب اذا
امر ابنه بالصلوة انه مكلف له لان ارادة الله للصلوة سابقة على ارادة
الاب واعتبار المشقة انما هو لتحقق اصل مفهوم التكليف واشترط الاعلام
لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا واحتج المصنف
على ان التكليف حسن لانه مشتمل على مصلحة لا تحصل بدون التكليف وهي
التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف لان منها استحقاق التعظيم فان
التفضيل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يحصل عليه النفع
او الضر او كان من غيره ومنها التعظيم المستحق فانه لا يمكن ان يحصل بمجرد
التفضيل من غير الاستحقاق قوله بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات
والشكر بالواو اشارة الى اجوبة اعتراضات احدها ان التكليف لاجل النفع
مشابه جرح الانسان غيره ثم مداواته فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف الثاني
ان التكليف لاجل ايصال النفع مشابه المعاوضات والمعاوضات
شرط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا
المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح الثالث انا
لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع ولم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا
على النعم السابقة والجواب عن الاول ان الجرح مضرة صرفة والتداوي لا يكون
الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو
التخلص من المشقة الحاصلة بسببه وعن الثاني ان المعاوضات يحتاج الى
رضا المتعاملين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف
فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا
المكلف وعن الثالث ان الشكر لا يشترط فيه المشقة ولو كان التكليف

لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه
بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات
والشكر لمالك ح

بالملك للكريم

١٢

شكرا لخرج الثواب ووقوع المشقة في مقابلها عن كونها نعمة قال
ولان النوع اقول اراد ان يثبت حسن التكليف على
رأي حكماء الاسلام بان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل
وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها
صناعي ليس كساير الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء والمسكن
والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور
وترتيبها الا في مدة لا يمكن ان يعيش في تلك المدة وان امكن لكن يتعسر
جدا لكنها تتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بحيث يزرع واحد
لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لآخر ويخدم الآخر له وعلى هذا قياس
ساير الامور فيتم امر معاش كل من بني نوعه بالاجتماع وتعاونهم وتعاضدهم
فاذن الانسان يحتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة
والمعاوضة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن في الكلام
عبارة عن هذا الاجتماع واحتياج الناس على المعاوضة والمعاوضة
والمعاضدة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما
هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه وكذا جميع الخيرات مع السعادات لنفسه
فان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يستدعي فواتها
عن غيره فلهذا يؤدي الى المزاحمة ولان الانسان اذا ازدحم على ما يشتهيه غضب
على المزاحم فدعوة شهوته وغضبه الى الجور على الغير ليستقل بما اشتهى فيقع
من ذلك الهرج والمرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال
لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فلا بد منهما والمعاملة والعدل
غير متناولة للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو السنة والشرع فاذن
لابد من شارع ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي
ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لتنقاد الباقون له في قبول السنة
والشرع وذلك الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند
ربهم وتلك الآيات هي معجزاته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال العدل
النافع لهم في امورهم الى بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون
اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب

محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة
النافع استعمالها في الرياضة و
ادامة النظر في الامور العالية و
تذكر الانذارات المستلزمة لاقامة
العدل مع زيادة الاجر
والثواب ح

سنة وشرع والشرع لابد له من
شارع فبين ذلك على الوجه الذي
سبق فان ذلك لا ادعي تبليغه صح

اختلال له

ونفاق بحكم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان اعظام الشرع
وذلك اتم من الاعظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من
عند الاله العليم بالعدوة او بخصوصه من احوالهم واعمالهم والعالم بالقادر
على مجازاتهم ومكافاتهم العفو لمن يستحق العفو المنتقم ممن يستحق الانتقام
ووجب ان يكون معرفة المجازي وان الشارع واجبة عليهم والاشخاص يظنها
من معرفة الله حق معرفة انه واحد حق لا شبيه له والانظهر ان تعدوا
لوجوده وينزهوا ساحة الله في مكان وانقسم والاخارج العالم والاداخله
ولاشيا من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل وتشوش الدين وتوقعهم
فيما لاخلاص عنه ويشمل بهذه المعرفة فلا يكون نصيبا فلا يكون بانه ينبغي
يكون معها سبب حافظ لها وهو الاذكار الجامع للتكرار وما اشتمل
عليها انما يكون بقيها عبادة مذكورة للمعبود ومكررة في اوقات خفيا ليه
كالصلوة وما يجري مجراها فانه ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق
بوجود خالق عليم قدير والى الايمان لشارع مرسل اليهم من عنده صادق
والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنته التي يحتاج
اليها الناس في معاملاتهم حتى تتم لذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام
امور النوع وتلك السنن استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى
العاقلة بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن الحركات والتوهمات
والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه
النفس العاقلة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية
المقدسة عن العوارض والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت
الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة
لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة فهذا ما ذكر في
حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام **قال** وواجب
لزجره عن القبائح **اقول** اختلفوا في ان التكليف واجب
ام لا فذهب الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول واختاره المصنف واحتج
عليه بانه لو لم يكلف الله العبد الذي كملت شرائط التكليف فيه لما كان

زاجرا عن القبائح بل مغريا بها والثاني باطل اما الملازمة فلان الله تعالى جعله كامل
العقل مائلا الى بعض الشهوة والغضب من القبائح فلو لم يقرر في عقله وجوب
الواجب وحرمة القبائح والمؤاخذة باخلال الواجب وارتكاب القبائح
لصدور القبائح من العبد فلم يكن زاجرا عن القبائح بل مغريا بها واما
بيان بطلان الثاني فلان ترك الزجر عن القبائح والاغراء بها قبيح والله تعالى
منزه عن القبائح **قال** وشرائط حسنه امور **اقول**
اراد ان يشير الى شرائط حسن التكليف منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما
يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف
اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة فان لا يكون
التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر وان
لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف
فيه من الاستدلال به ليباشر الفعل زمان وجوب الاتيان فيه واما ما يرجع الى
الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده والا لما ثبت لقوله فامكان متعلقه
فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة
على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل وبان يكون
قبيحا او يكون للاخلال به اولى من فعله ان كان التكليف بترك فعل و
اما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل كيلا يكلف بالارتكاب
القبائح واحساب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على
الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا
عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف
فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن
من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة **قال** ومتعلقه اما
علم اما عقلي او سمعي واما ظن **اقول** اي متعلق التكليف اما علم واما
ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلي يستقل العقل بتحصيله كالعلم بوجود الاله
وكونه عالما قادرا واما سمعي لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته
الا من طريق الشرع وتصديق من النبي مثل علم المعاد الذي يكون عند البعث
وحشرات البدن وسعادته وشروره وشقاوته واما الظن فمثل كثير من الاحكام

انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان
متعلقه وثبوت صفة زائدة
على حسنه وعلم المكلف بصفات
الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع
القبيح عليه وقدرة المكلف على
الفعل وعلمه به او امكانه و
امكان الآلة صح

واما عمل م

الشرعية كغسل الجنابة وطهارة الثياب وغيرهما واما العملية فكالزكوة والوضوء وشكر
المنعم والصلوة والزكوة وغيرها **قال** وهو مسقط للاحباط
ولايصال الثواب **أقول** التكليف ابدا وان سقط عن المكلف
ولا يدوم بدوامه والدليل عليه الاجماع ولان التكليف ان لم ينقطع لم يمكن ايصال
الثواب الى المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكليف مشتمل على
المشقة والثواب يستلزم الخلوص عن المشقة والجمع بينهما محال فلو كان التكليف دائما
امتنع الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق **قال**
وعلة حسنه عامة **أقول** اراد ان يشير الى عموم حسن التكليف
بالنسبة الى المؤمن والكافر والدليل عليه ان علة حسن التكليف وهي التعريض
للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر فالتكليف بالنسبة الى الكافر ايضا حسن
قوله وضرر الكافر من اختياره اشارة الى جواب سؤال توجيهه ان تكليف
الكافر ضرر عظيم في حقه لانه يستحق الذم والعقاب الحاصل بتركه في العقبى و
اعطاء مصلحة انه لا ثواب له فهو قبيح قطعا تقرير الجواب ان التكليف نفسه
ليس بضرر ولا مقتضي للضرر من حيث هو تكليف والا لكان تكليف المؤمن
كذلك بل الضرر حصل من اختيار الكفار الكفر والفسوق وترك الايمان
والطاعة قوله وهو مقيد لا من حيث التكليف اشارة الى الجواب
سؤال توجيهه ان حسن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف
وتكليف الكافر مستلزم للمفسدة فانه يستلزم ضرر المكلف فلا يكون حسنا
تقرير الجواب ان التكليف لا يستلزم المفسدة من حيث التكليف بل المفسدة
حصلت من سوء اختياره بخلاف ما شرطناه فان التكليف مشروط بانتفاء
المفسدة اللازمة من حيث التكليف لا المفسدة الحاصلة من سوء الاختيار
قوله والفائدة ثابتة هذا ايضا جواب سؤال تقرير توجيهه ان تكليف الكافر
لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة
في تكليفه فكان عبثا تقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه
بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب كما بالنسبة الى المؤمن **قال**
واللطف واجب **أقول** اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند

وضرر الكافر من اختياره وهو مقيد لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه والفائدة ثابتة
م

المعتزلة

المعتزلة خلافا للاشاعرة واختاره المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بان اللطف
يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف من
الطاعة ويبعده من المعصية يكون مستدعيا لحصول المكلف به المعلوم للغرض
منه وما يحصل الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب ولا يتم
الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ثم اللطف اما ان يكون
فعل الله كخلق القدرة للعبد واكمال العقل ونصب الادلة وتهيئة الآلات
فعل الطاعة وترك المعصية فيكون واجبا عليه تعالى واما ان يكون فعل المكلف
نفسه كنظره وفكره فيما يجب عليه ويوصله الى تحصيله فوجب على الله ان يعرفه
ويوجبه عليه واما ان يكون فعل غيرهما من المكلفين مثل الاعانة لهم في تحصيل
مصالحهم ودفع مفاسدهم والتأسي به في افعاله الصالحة واعانته وطاعته
والزجر عن افعاله الفاسدة اعتبار انه مشروط في التكليف بالملطوف
فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف قوله ووجوه القبح منتفية اشارة الى
جواب اعتراض توجيهه ان يقال اللطف انما يكون واجبا اذا كان خاليا عن
وجوه القبح والمفسدة فان وجوه الحسن والمصلحة لا يكون كافية في وجوب
اللطف بل لا بد من انتفاء القبح والمفسدة فيجوز ان يكون اللطف الذي
توجبونه مشتملا على وجوه القبح والمفسدة وان لم نعلمها فلا يكون واجبا تقرير الجواب
ان وجوه القبح منتفية لانا نعرفها لانا مكلفون بتركها وكل ما كنا مكلفين بتركه
يكون معلوما لنا وقد عرفنا انه ليس فيه شيء من وجوه القبح قوله والكافر لا يخلو
من لطف الله ايضا جواب اعتراض توجيهه ان يقال الكافر مكلف بالايمان
مع انه لا لطف به اما انه مكلف بالايمان فظاهر واما انه لا لطف به فلانه
لو كان لطف به لحصل الملطوف به اي الايمان منه والتالي ظاهر الفساد
بيان الملازمة انه لا معنى للطف الا ما يحصل الملطوف به عنده فلو كان
اللطف واجبا لكان التكليف به متحققا بدونه لانه موجب وجوه هو اللطف
تقرير الجواب ان الكافر لا يخلو من لطف الله تعالى ايضا لان اللطف ليس عبارة
عما يحصل الملطوف به عنده بل هو عبارة عما يقرب الى الطاعة ويبعد من
المعصية فجاز ان يكون المقرب حاصلا ولا يتحقق الملطوف به بسبب مانع
وهو سوء اختيار المكلف قوله ولا اخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة

انما جواب اعتراض تقريره ان اللطف لو كان واجبا على الله لعذر عبده والتالي
باطل اما بيان الملازمة فظاهر واما بيان بطلان التالي فلان الله اخبر بالسعادة
والشقاوة فانه اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنان وبعضهم من اهل
النيران ولا فنا بيان للمكلف عن اهل النار حتى لا للطف لانه منكره كنسبته
الى المكلف لانه اغراء له على المعاصي فيكون منافيا للطف واذا اخبر عنه
ساق اللطف لم يصدر عنه اللطف تقرير الجواب ان الاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس بمفسدة فانه ليس اغراء له على المعاصي لجواز ان يمتنع عن
المعاصي والاعلام بعلها بسبب هذا الاخبار فلم يرد نقض منه التقريب مع منعهم
دون الذم الا يفعل الله بالمكلف تعريف المكلف اذا منعه اللطف لان منعه
اللطف يكون عنزلة الامر بالمعصية والالجاء الى المعصية فقبح التعريف ج لانه
لكن التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال لم ولو انا اهلكناهم بعذاب
من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف
في بعثة الرسول لكان لهم هذا السوال ولا يكون لهم هذا السوال الا مع قبح
املاكهم من دون البعثة ولا يقبح الكلف ذم المكلف مع منعه اللطف
لان الذم يستحق على القبيح غير مختص باللطف بخلاف العقاب المستحق للطف
ولهذا لو اغرى الانسان غيره على القبيح ففعله لم يسقط من الفاعل حق الذم كما
ان لا يلمس حق ذم اهل النار مع اعانة المغوين على المعاصي قال
والا من المناسبة اقول ذكر للطف احكاما منها الاول انه
لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف به مناسبة على معنى ان حصول اللطف
يكون داعيا الى حصول الملطوف به لانه لو لم يكن بينهما مناسبة لزم الترجيح بلا مرجح
بالنسبة الى المتقابلين والتالي باطل بيان الملازمة انه لولا المناسبة لم يكن كون
اللطف لطفا بالنسبة الى ذلك الفعل اولى من كونه غيره لطفا بالنسبة اليه ولا كون
ذلك الفعل ملطوفا به بالنسبة الى ذلك اللطف اولى من كون فعل غيره بالنسبة
اليه الثاني ان لا يبلغ اللطف في استدعائه للملطوف به حد الالجاء والا لكان
اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه الثالث ان يعلم المكلف
اللطف اجمالا او تفصيلا لانه اذا لم يعلم المكلف لم يعلم المناسبة بينه وبين الملطوف
فلم يكن داعيا للمكلف الى الفعل الملطوف به فان كان العلم الاجمالي كافيا

حـ م

والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى
المتساويين ولا يبلغ الالجاء
ويعلم المكلف اللطف اجمالا
او تفصيلا ويزيد اللطف على
جهة الحسن ويدخله التخيير وشرط
حسن البدلين م

في استدعاء الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم ان ضرب البهيمة لطف لنا و
ان كان اللطف لا يتم الا بالعلم التفصيلي وجب معقوله الرابع ان يكون اللطف
مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالنوافل ومندوبا
كالنوافل لكل الحكم للناس جواز دخول التخيير في اللطف ولا يجب ان
يكون منافيا بل يجوز ان يكون فعلان مشتملا على جهة المصلحة المطلوبة الام
يقوم كل منهما مقام الاخر كما في الكفارة المخيرة وح لا يجب كل من الفعلين
بل يكون كالواجب المخير ويشترط في كل واحد من البدلين ان الاول من
اللازم يكون كل منهما لطفا ويقوم كل منهما مقام الاخر وكون كل منهما حسنا
لعين مشروعية قبيح قال ويعوض الالم المتبيح اقول
لما بين وجوب اللطف وعوضها ان مصلحة في الدين ومصلحة في الاخرة اما
مضرة او منفعة والمضرة اما الم وغم وبلاء او غيرها والمنفعة اما صحة وسعة
في الرزق ورخص الاجرة او ورد ما معاش تلزم الامور عقيب اللطف واختلف
في حسن الالم او بطريق المجازاة وسوا بعقبه عوض او لا وذهبت الثنوية
الى قبح جميع الالام والعادة بعض المكلفين بالنسبة الى لا انه له و
بعضها حسن يصدر من الله تعالى وجهة وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على
نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه وكونه على مقتضى العادة كما يفعله
الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع
دفعا للصائل فاما اذا علم اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكم بحسنه
قطعا والالم الذي يفعله الله ابتداء وهو مشتمل على النفع الذي يحصل للمتالم مشروط
باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث
وهما مستحيلان على الله تعالى قال ويجوز في المستحق كونه عقابا اقول
ذهب ابو الحسين البصري الى انه يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفاسق
والكافر بطريق العقاب ويكون بعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في
الحدود قال ولا يكفي اللطف اقول وذهب الشيخان
وقاضي القضاة الى ان اللطف غير كاف في الم المكلف فيكون حسنا بل لا بد فيه
ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل
الالم بسبب اللطف مقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون

عن النفع فيكون قبيحا قال ولا الحسن اقول
ذهب الشيخ ابو الحسن البصري الى ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملا على اللطف
الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا بالالم
ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح قال
ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اقول اي لا يشترط في حسن الالم الواقع
ابتداء من الله اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار العقلاء فاما النفع البالغ الى
حد لا يتفاوت فيه اختيار العقلاء لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار
بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه قال والعوض نفع مستحق
اقول اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال
عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز
ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله
خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب قال ويستحق عليه تعالى اقول
اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام
بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله
ومنها تفويت المنافع على العبد ان كان المفوت هو الله تعالى لمصلحة الغير لانه
لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق
الله اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري
بنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث
على النظر فيكون هو الله سببا للغم فكان العوض عليه او مستندا الى ظن كان
يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن
فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض ولو كان الغم مستندا الى فعل العبد اي الغم
المستند الى العبد يغتم من غير سبب من الله لا عوض فيه على الله وذلك
مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض
فيه ومنها ان من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله امر الله عباده بايلام
الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر
او للندب كالضحايا فان العوض يجب على الله لان الامر بالايلام يستلزم الحسن و

والا لم يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة الداخلة في العظم حدا ومنها
تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله
لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له
عقلا يمنعه من الالم القبيح وكان ذلك بمنزلة الاغراء ومنهم
من قال انه لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اي اذا القى صبيا
في النار فاحترق او شهد زورا بشهادة زور فقتل بسببها فان العوض
يجب عليهما لا على الله اما الالقاء في النار فلان فعل الالم واجب
في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعها من العادة وهاهنا
عند القاء الملقي كانه اوصل الالم اليه فاعلا ووجب على الملقي العوض
دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام
ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه قال
والانتصاف عليه تعالى واجب اقول اختلف المعتزلة في ان انتصاف المظلوم
من الظالم هل هو واجب على الله تعالى عقلا او سمعا فذهبت جماعة الى
الاول وآخرون الى الثاني واختار المصنف انه واجب على الله عقلا و
سمعا اما انه واجب عقلا فلانه لو لم ينتصف تعالى منه ادى الى ضياع
حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى قادر
على منعه ولا يمكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه لضاع حق
المظلوم والعاقل يعلم ان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا واما انه واجب
سمعا فلما ورد في القرآن من ان الله يقضي بين عباده بالحق واختلفوا
في انه هل يجوز له تعالى ان يمكن الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي
ظلمه اي يمكن من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فذهب ابو هاشم
والكعبي الى انه يجوز ثم اختلفا فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا
ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق
عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له
يوازي ظلمه بل يجب تبقيته لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب
فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال المرتضى ان التبقية تفضل ايضا
فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال في افادة

للمكلف وأما من وجوب العوض في الحال أراد أن يشير إلى كيفية إيصال
العوض إلى المستحق والمستحق للعوض إما أن يكون من أهل الجنة أو من أهل النار
فإن كان من أهل الجنة فرّق الله عوضه على الأوقات على وجه لا يتبين له
انقطاعه فلا يتألم به أو يتفضل الله عليه عقيب انقطاعه بمثله فلا يتألم بانقطاعه
أيضا وإن كان من أهل العقاب جعل الله عوضه جزءا من عقابه به
بحيث يظهر له التخفيف بأن ينقص من آلامه ما يستحقه من الأعواض مفرقا في
من الأوقات بحيث يظهر له الخفة قال ولا يجب دوامه
أقول أراد أن يشير إلى أحكام العوض منها أنه هل يجب
دوامه أو لا فذهب أبو علي الجبائي إلى الأول وابنه أبو هاشم إلى الثاني
واختاره المصنف واحتج عليه بأن العوض إنما حسن لأنه يشتمل على نفع
زائد على الألم زيادة يختار معها المؤلم الألم وحصل هذا النفع الزائد لا يستلزم
أن يكون دائما لأنه يجوز أن يتحقق النفع الزائد وإن كان منقطعا فلا يجب دوامه
وقال أبو علي إن العوض لو انقطع لوجب أن يوصل إليه عاجلا لأن المانع من
وجوب الإيصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه
وعند انتفى أجاب بأنا لا نسلم أن المانع هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع
من دوامه بل يجب حصوله في الدنيا لاحتمال أن يكون لنا أخره مصلحة غير
ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال أيضا لو انقطع العوض
لزم دوامه بيان الملازمة أنه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيستلزم
الألم عوضا يجب أن يوصله فإن لم ينقطع لزم دوامه وإن انقطع تألم به
فيستلزم عوض الألم وهلم جرا فيلزم لو انقطع لزم دوامه وما يؤدي وجوده
إلى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال أجاب بأنا لا نسلم أنه يتألم بسبب انقطاع
فإنه يجوز أن ينقطع من غير أن يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع أن ذلك غير
محل النزاع فإن النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في الاستلزام لا الألم
الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهلم جرا وأنا ومنها أنه لا إشعار صاحب
العوض إلى المستحق للعوض بإيصال العوض إليه من حيث هو عوض بخلاف
الثواب فإنه يجب أن يقارن التعظيم والإجلال إلا بأن يشعر بأنه ثواب
وأما العوض فإنه نفع زائد يلتذ به وقد يلتذ به من لا يعلم ذلك ومنها أنه

شئ الزائد عما يختار معه الألم
وإن كان منقطعا ولا يجب حصوله
في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير
والألم على القطع ممنوع مع أنه غير
محل النزاع ولا يجب إشعار صاحبه
بإيصاله عوضا ولا يتعين منافع
ولا يصح إسقاطه والعوض عليه تعالى
يجب زيادته إلى حد الرضا عند
كل عاقل وعلينا يجب مساواته
م م

لا يجب م

التعظيم م

لا يتعين منافع حتى يكون عوضا بل يجوز أن يوصل كل ما يحصل به النفع عوضا
بخلاف الثواب فإنه لا بد وأن يكون من جنس ما ألفه المكلف ومنها
أنه لا يصح إسقاط العوض ولا هبته ممن وجب عليه العوض في الدنيا
والآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا وهذا مذهب أبي هاشم
وذهب أبو الحسين إلى أنه يصح إسقاطه إن كان علينا إذا استحل الظالم
من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فإن إسقاطه
عنه عبث لعدم انتفاعه به ومنها أن العوض إذا كان على الله يجب أن
يكون زائدا على الألم زيادة تنتهي إلى حد يرضى كل عاقل به وإن كان العوض
علينا يجب أن يكون مساويا لما فعل من الألم لأن الزائد على ما يستحق عليه
من الضمان يكون ظلما قال والأجل الحيوان أقول
لما كان الأجل قد يكون من الألطاف والمصالح وجب بحث الألطاف
والمصالح بحث الأجل وأجل كل شيء هو وقت تحققه ووقت كل
شيء ما قدر من معلوم متجدد وإن لم يكن ذلك الشيء قبله سواء كان ذلك
المعلوم المتجدد موجودا كما تقول قدم زيد عند طلوع الشمس أو عدما كما
تقول تحرك الجوهر عند عدم سواده أو ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا إذ أمكن
أن يكون ذلك الشيء وقتا فإنه كما تقول قدم زيد عند طلوع الشمس
تقول طلع الشمس عند قدوم زيد فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم
الله بطلان حياة ذلك الحيوان فيه والمقتول لو لم يقتل يجوز فيه الأمران
أي الموت والحياة ويجوز أن يكون أجل الآن لطفا لغيره من المكلفين
ولا يجوز أن يكون لطفا للمكلف بمعنى أن بالأجل ينقطع التكليف عن المكلفين
وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا بالنسبة إلى ما مضى من
التكليف قال والرزق ما صح الانتفاع أقول الرزق عند المعتزلة
هو كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحا أو حراما مملوكا
أو غير مملوك وذهب بعضهم إلى أن الرزق هو ما تتغذى به الحيوانات من
الأغذية ومرادهم به الأغذية وذهب المصنف إلى أن الرزق ما صح الانتفاع به
ولم يكن لأحد منعه فالطعام الذي قبل أن يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون
رزقا لأن لأحد منعه من الانتفاع به وبعد مضغه وبلعه لأن يصير فإنه يحرقه

الوقت الذي علم الله بطلان حياته فيه
والمقتول يجوز فيه الأمران لعلا و[illegible]
أن يكون الأجل لطفا للغير لا للمكلف م

ولا يمكن الأجل [illegible] ولا تحصيله [illegible]
[illegible] م

لما أن للمالك منعها منه إلا إذا
وهب رزقها عليه وما استهلكه
الغاصب من الطعام المغصوب
بالأكل لا يكون رزقا م

واما الرازق فعند الاشاعرة هو الله تعالى لان الرزق مخلوق ولا خالق سوى الله تعالى ولا يجب ان يرزق احدا لتعاليه عن ان يجب عليه شيء بل ان رازق فبفضله وان منع فبعدله وعند المعتزلة ان الحرام لا يكون رزقا من الله تعالى وما كان حلالا او مباحا فما اتى العبد منه بغصب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والناس يرازق له تلك الرزق وما اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرازق في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيل الرزق لا يكون من الواجبات اذا لم يجب فهو من ارتكاب المنهيات بل قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسع على نفسه وعياله وقد يباح وقد يحرم اذا ادى الى ارتكاب منهي او منع الواجب

قال والسعر عبارة عن تقدير العوض اقول

السعر عبارة عن تقدير العوض الذي يباع به الشيء والانحطاط رخص والارتفاع غلاء والاول من اعتبار العادات واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء اي انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان وكذا الارتفاع انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان فان الثلج لا يقال انه رخيص اذا انتقص عوضه في الشتاء عند سقوطه الى الجبال لانه ليس مكان بيعه ووقته والرخص والغلاء قد يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء وجه مصلحة للمكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقل رغبة الناس اليه تفضلا منه او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يستندان الينا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او باحتكار الناس او غير ذلك من الاسباب المتعددة الما فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك ولا اصلح فلا يجب على الله في حال دون حال وكذلك اذا كان ذلك الغلاء مصلحة والزيادة على مقداره وجب عليه ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف وهذه المباحث متفرعة على ان افعال العباد صادرة منهم وان الله لا يفعل القبيح وان ليفعل به عرضا وضعفها لا يخفى على المتأمل فلذلك لا نتعرض لتفاصيل ما ورد عليها

قال المقصد الرابع في النبوة

اقول لما فرغ من المقصد الثالث شرع في المقصد الرابع الذي هو النبوة والنبي ماخوذ من النبوة وهي الارتفاع ومنه تقال نبا فلان اذا ارتفع وعلا وقيل النبي هو الطريق ومنه يقال للرسل عن الله انبياء لكونهم طرق الهداية الى الله وقيل انه ماخوذ من الانباء وهو الاخبار ولذلك يقال للرسول الله نبي لانبائه عن الله واما في الاصطلاح فذهبت الحكماء الى ان النبي هو كل من كان مختصا بخواص ثلث الاولى ان يكون مطلعا على المغيبات لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدل الثالثة ان يكون ممن يرى الملائكة الله على صور محسوسة ويسمع كلام الله بالوحي وقد اورد على الاول انهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع المغيبات فهو ليس بشرط في ان يكون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض المغيبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف بالصفاء والكدورة فما يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا الاطلاع على المغيبات قد يحصل لبعض المرتاضين فلا يكون خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مختصة بالنبي لانهم يعترفون ايضا ان مادة العناصر مطيعة لغير النبي من الاولياء وايضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحقق عندهم لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما

~~الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع المغيبات فهو ليس بشرط في ان يكون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض المغيبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف بالصفاء والكدورة فما يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا الاطلاع على المغيبات~~

وايضا الاطلاع على المغيبات مطلقا ولا يشكل ان يحصل بهذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس البشرية متحدة في النوع فيجوز ان يثبت لكل ما يثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى الاستعدادات فحصلهم حاصله

بحسب او وجه فتلعن واما قولهم الاطلاع على الغيب قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة للنبي قلنا يجوز ان يكون مرادهم بذلك الاطلاع على تلك المغيبات الا بسبب امر عارض للانسان من مرض او غيره ولئن سلم انه لا يكون هذه خاصة مطلقة لكن لا ينافي ان يكون خاصة اضافية ويكون مجموع الامور الثلثة خاصة مطلقة للنبي صلوات الله عليهم وهي واما الجواب عن الايرادات على الخاصة الثانية والثالثة فظاهر وذهبت الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله لمن اصطفاه من عباده ارسلناك وبعثناك فبلغ عنا اختلفوا في ان البعثة حسنة اولا فذهب اهل الملل والحكماء الى انها حسنة وصنعت البراهمة والدليل على انها حسنة اشتمالها على الفوائد وخلوها عن المفاسد وكل ما هو كذلك كان حسنا ومن فوائد البعثة ان يعاضد الشرع العقل وتوكده فيما دل عليه العقل بالاستقلال من احتياج العالم الى صانع حكيم واحد لسقط عذر المكلف بالكلية والى هذا اشار بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها ان يستفاد من البعثة ما لا يدل عليه العقل بالاستقلال مثل الصفات التي لا يدل عليها بالاستقلال بل يتوقف على السمع كالسمع والبصر والكلام وساير السمعيات ومنها ان يزول الخوف الحاصل للمكلف فان المكلف يخاف بسبب الاشتغال بالطاعة او تركها فان المكلف لو اشتغل بالطاعة كان متصرفا في ملك الغير بغير اذنه فيكون خائفا بسبب ذلك التصرف ولو لم يشتغل بالطاعة يكون خائفا عن تركها فيبقى على الخوف فبالبعثة يزول الخوف المحقق على التقديرين ومنها ان يستفيد الحسن والقبح فيما لا يستقل العقل بمعرفة حسنه او قبحه فان النظر الى العجوز الشوهاء حسن والى الوجه الجارية الحسناء قبيح عند العقل وفي الشرع بالعكس فيعرف امثال ذلك بسبب البعثة ومنها ان يستفيد النافع والضار من الاغذية والادوية التي لا يفي التجربة بمعرفتها الا بعد الادوار والاكوار مع ذلك فيه خطر فبالبعثة يعرف طبائعها ومنافعها من غير تعب والا خطر ومنها حفظ نوع الانسان فان الانسان مدني بالطبع محتاج الى التعاون فلا بد له من شرع موضوع سارع مستحق لان يكون مطاعا كما ذكرنا في حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام ومنها تكميل اشخاص نوع الانسان فان استعدادات اشخاص نوع الانسان في المعارف والاخلاق متفاوتة والكامل نادر فلا بد من بعثة الانبياء

العقل ح

ليكمل كل شخص ويرتقي الى كماله اللايق بحسبه ومنها تعليم اشخاص الانسان الصنايع فانهم محتاجون الى الصنايع والالات في تحصيل المسكن والمطعم والملبس مع بطئهم باستخراجها ضرر عظيم فلا بد من بعثة الانبياء لتعليمهم ومنها تعليمهم الاخلاق والسياسات فان معاشهم موقوف على الاخلاق والسياسات وتحصيل الاخلاق والسياسات متوقف على معرفتها وهي عسر ضرورة فلا بد من بعثة الانبياء الاخلاق والسياسات ومنها الاخبار بالثواب على الطاعة والعقاب على المعصية لينزجروا عن المعاصي ويرغبوا في الطاعات فان الاخبار بها موقوف على البعثة اذ العقل غير مستقل بمعرفتها فبعثة الانبياء لطف من الله بالنسبة الى عباده فيحسن البعثة **قال** وشبهة البراهمة **اقول** شبهة البراهمة ان بعثة الانبياء اما ان يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او ما يخالف العقل وما يخالفه غير مقبول فلا فايدة في بعثتهم وبناء الشبهة باطلة بما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني **قال** وهي واجبة **اقول** اختلفوا في ان البعثة واجبة ام لا فذهبت المعتزلة الى الاول وافاده المصنف وذهبت الاشاعرة الى الثاني واحتج المصنف على المختار عنده فان البعثة مشتملة على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية وهذا ضروري والوقوف على التكاليف بحسب الشرع موقوف على البعثة فيكون البعثة مشتملة على اللطف واللطف واجب على الله تعالى ولا يخفى ما فيه من النظر واما الاشاعرة فلا يوجبون البعثة لما مر من اصولهم ويقولون انه لا يجب على الله شيء اصلا **قال** ويجب في النبي العصمة **اقول** العصمة عند الاشاعرة هي القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك وعند الحكماء هي ملكة لا تصدر عن صاحبها معها المعاصي واتفقت الامة على كون الانبياء معصومين عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا على جواز المعصية على الانبياء وان المعصية كفر ومن الناس من يعتقد انه يجوز للانبياء ان يظهروا الكفر على

ليعلمهم ح

باطلة بما تقدم ح

لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية هو كونها ... التوقف ... وكان ... عنه ... وشبهه ح مكرر

على سبيل التقية ومنهم من لا يجوز الكفر ولا اظهاره عليهم لكنه يجوز الكبائر عليهم
ومنهم من لا يجوز الكبائر عليهم لكن اختلفوا فذهب بعضهم الى انه لا يجوز منهم
الاقدام على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز منهم صدورها
على سبيل السهو والنسيان او ترك الاولى او اشتباه المنهي بالمباح واما
قبل البعثة فهل يجوز عليهم فعل الكبيرة اولا فذهب اكثر اهل السنة الى جوازه
وذهبت الشيعة الى انه لا يجوز المعصية على الانبياء سواء كانت صغيرة او كبيرة
قبل البعثة او بعدها عمدا او سهوا او اضطرارا للبس واحتج عليه بانه يجب العصمة
عن المعاصي مطلقا في النبي ليحصل الوثوق باقوالهم وافعالهم فيحصل الغرض
من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم في اوامره ونواهيه وبانه لو صدر
عن النبي معصية لوجب متابعته فيها لانه نبي يجب متابعة النبي فيما صدر عنه
ويجب ضد متابعته فيها ولو جاز عنه فيها لانها معصية والمعصية لا يجوز فعلها
فيلزم المتابعة وضد المتابعة وهو باطل وبانه لو صدر عنه ذنب لوجب الانكار
عليه لان النهي عن المنكر واجب والانكار على النبي يوجب ايذاءه وايذاء النبي
منهي عنه حرام موجب للعقاب لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والآخرة وفي هذه الوجوه نظر لان المتابعة قبل البعثة غير واجبة
مطلقا وبعد البعثة انما هي بالنسبة الى الخصائص والمندوبات والمباحات
غير واجبة فكيف بالنسبة الى ما صدر عنهم سهوا من المعاصي والانكار على ما صدر
عنهم سهوا غير جائز والحق انه يجوز قبل البعثة صدور المعاصي عنهم كبيرة او صغيرة
سهوا او قصدا لكن على سبيل الندرة ويدل على ذلك قصة موسى واخوة
يوسف واما بعد البعثة فيجوز ان يصدر عنهم الصغائر التي لا تدل على خسة
النفس سهوا لعلم من احوالهم المستفاد من الكتب الالهية والاحاديث النبوية
قال وكمال العقل اقول ويعتبر في النبي صفات يجب
ان يكون متصفا بها كما يجب ان يكون معصوما وتلك الصفات هي كمال العقل
وكمال الذكاء وكمال الفطنة وقوة الرأي فانه لو لم يتصف بها لم يرغب في متابعته
ولا انقياد لاوامره ونواهيه بخلاف المتصف بها وعدم السهو لئلا يقع الخطأ
فيما امر به ونهى وان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات لئلا ينفر الطباع عنه
وان لا يكون فظا غليظ القلب لئلا ينفضوا من حوله وان يكون منزها عن الامراض

المستنفرة

المستنفرة مثل الابنة والجذام والبرص ونحوها وان يجتنب عما كان منفرا
للمروة مثل الاكل في الطريق ونحوه وبالجملة كل ما يدل على خسة صاحبه
قال وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت
ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
اقول طريق معرفة صدق النبي في دعوى نبوته ظهور المعجزة
على يده وظهور المعجزة عبارة عن ثبوت امر غير معتاد او نفي امر معتاد
وانما ذكر احد الامرين لان المعجزة كما يكون اتيانا بغير المعتاد قد يكون منعا
عن المعتاد واحترز به عن مدعي النبوة الذي لم يات بغير المعتاد ولم
يمنع المعتاد فانه لا يكون صادقا في دعواه وليس مع مطابقة الدعوى الى
الاتيان بغير المعتاد او منع المعتاد يكون مطابقا للدعوى لئلا يتخذ الكاذب
معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات فانهما لا يكونان
مطابقين للدعوى ضرورة عدم الدعوى والارهاص احداث امر خارق للعادة
دال على بعثة نبي قبل بعثته اي يكون ذلك الاحداث قبل بعثة النبي
والكرامة خرق العادة زيادة يعني عنه وليس ثبوت ما ليس بمعتاد او
نفي ما هو معتاد فان كل واحد منهما يكون خرقا للعادة والاولى ان يقال
المعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فالامر الخارق
للعادة يشمل الاتيان بغير المعتاد ونفي المعتاد وبه يتميز الملاحظ عن غيره
وانما قلنا انه مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة
لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة والتحدي لغة المجاراة والمنازعة وانما كان ظهور
المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لانا نعلم بالضرورة انه اذا قام انسان ذو اخلاق
مرضية عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله وقال الدليل
على صدق قولي ان الله تعالى يظهر على يدي امرا خارقا للعادة فظهر وقال
من لم يصدقني فليات بمثل ما ظهر على يدي وعجز من عداه عن ذلك
حصل للعقل يقين تام بانه صادق في دعواه قال
وقصة مريم وغيرها يعطي جواز ظهورها على الصالحين والا لزم خروج عن الاعجاز
ولا التنفير ولا عدم التمييز ولا ابطال دلالته ولا العموم منه اقول

الظهور

الارهاص احداث امر خارق للعادة ... لغير المعتاد ونفي المعتاد صح

ارادوا ان يشير الى جواز ظهور الكرامات وذهب بعض المعتزلة الى المنع من ظهور الكرامات
على الصالحين والحق جوازه وهو المختار عند المص واحتج عليه بقصة مريم
فانها بقصد ظهور الكرامات عليها قوله ولا يلزم الى آخره اشارة الى اجوبة
استدلالات المانعين من الجواز تقرير الاستدلال الاول انه لو جاز ظهور
الكرامات على غير الانبياء لجاز ظهورها عليهم بالطريق الاولى فيكثر وقوعها
وذلك يخرج المعجزة عن كونها معجزة ضرورة كون كثرتها مانعة عن ان يكون خارقة
للعادة تقرير الجواب انا لا نم خروجها عن الاعجاز فان ظهورها على
الانبياء والاولياء لا ينبغي ان يكثر بحيث يكثر عادة تقرير الاستدلال
الثاني انه لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبياء لزم التنفير عن الانبياء
والتالي باطل اما الملازمة فلان المستدعي لوجوب طاعة الانبياء ظهور المعجزة
عليهم فاذا شاركهم من لا يجب طاعته في جواز ظهور المعجزة عليه لكان موقعه
مؤديا الى عدم طاعتهم والنفرة عنها تقرير الجواب انا لا نم انه لو
شاركهم من لا يجب طاعته في ذلك لكان موقعه فانه كما لا يوجب مشاركة نبي
آخر في ذلك الاهانة كذلك لا يوجب مشاركة الصالحين في ذلك لاهانة تقرير
الاستدلال الثالث ان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور المعجزة
عليهم اذ هو الامر المشترك بين الانبياء ولو لا هو ظهور المعجزة عليهم
لما تميزوا عن غيرهم فاذا ظهر المعجزة على غيرهم لزم عدم التميز تقرير الجواب ان
امتياز النبي يحصل باقتران دعوى النبوة بالظهور دون غيره وايضا لا نم
انهم لو شاركوا غيرهم في ظهور المعجزة لشاركوه في جميع الامور حتى يلزم عدم الامتياز
تقرير الاستدلال الرابع انه لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لبطلت دلالتها
على صدق النبي والتالي باطل اما الملازمة فلان ظهور المعجزة عن غيره مع اختصاصه
بها فلا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيره بالمعجزة تقرير الجواب ان اقتران
المعجزة بالدعوى مختص بالنبي دون غيره فاذا ظهر المعجزة على شخص مقترنا بالدعوى
علمنا صدقه وان لم يقترن بالدعوى لم نحكم بنبوته فان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء
بل تدل على صدق الدعوى تقرير الجواب تقرير الاستدلال الخامس انه لو جاز ظهور
المعجزة على غير النبي لجاز ظهورها على كل صادق تقرير الجواب انا لا نم انه اذا جاز
ظهورها على صادق غير نبي جاز ظهورها على كل صادق غيره فانه يجوز ان يكون جواز

الظهور

الظهور مخصوصا ببعض الصالحين من عباده الصالحين قال
ومجراه قبل النبوة يعطي الارهاص اقول اختلفوا في ظهور
المعجزة على سبيل الارهاص فمن منع ظهور الكرامات على غير الانبياء منع من
ذلك الا طائفة منهم واما الذين جوزوا الكرامات على غيرهم جوزوا ظهور
المعجزة على سبيل الارهاص ومنهم المص واحتج عليه بظهور المعجزات على
الرسول عليه السلام قبل مبعثه مثل انشقاق ايوان كسرى واطفاء نار فارس وقصة
اصحاب الفيل وتسليم الاحجار عليه قال وقصة مسيلمة وفرعون
وابراهيم يعطي جواز اظهار المعجزة على العكس اقول
اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم
اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك
والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واختاره المص
واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل للجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب
انه لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لاعور فارتد بصيرا
فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما خرج موسى عليه السلام
لبني اسرائيل واتى الى البحر يبسا قال فرعون انا انقض ايضا على هذا الطريق فاتبعهم
بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما جعل الله
النار عليه بردا وسلاما قال عمه انا احمل النار على نفسي بردا وسلاما فما
خارته نار فاحرقت لحيته قال ودليل الوجوب يعطي العمومية
ولا يجب الشريعة اقول اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل
وقت بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فيه قالت الاشاعرة لا يجب
البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية
يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه بان الدليل الدال
على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على
الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبا في
جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا
فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب
ان يكون له شريعة وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة

ان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يمكن للنبي شرعه يلزم ان يكون
بعثته عبثا اجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع
من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم
فلا يكون البعثة عبثا قال وظهور معجزه وغيره مع اقترانه
بالدعوى يدل على نبوة نبينا محمد عليه السلام والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي
يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده اقول
لما فرغ من البحث في النبوة شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام فنقول
محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وبعض البراهمة والوجه
فيه انه عليه السلام ادعى النبوة واقترن به ظهور المعجزة وكل من كان كذلك
كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة فللتواتر وانما قلنا انه اقترن بادعائه
النبوة ظهور المعجزة لانه اقترن بادعائه ظهور معجزة القرآن وغيره اما انه
اتى بالقرآن فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى به فصحاء العرب وبلغاءهم
بقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالى
فاتوا بعشر سور مثله وامتنعوا عن معارضته مع توفر دواعيهم على معارضتهم
لاظهار فصاحتهم وبلاغتهم الى اماله واختلاعهم مع توفر الدواعي يدل على
الاعجاز واما انه اتى بغير القرآن من المعجزات فلانه نقل عنه معجزات
كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير
ومكالمات الحيوانات العجم وكل واحد منها وان لم يتواتر بخصوصه
لكن القدر المشترك منها يكون متواترا فيكون المنقول معناه متواترا
فيكون اعجاز القرآن معتضدا بالمنقول معناه متواترا فيكون اعجاز
القرآن معتضدا بالمنقول معناه متواترا قال واعجاز القرآن
قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل
اقول اختلفوا في اعجاز القرآن فذهب طائفة الى انه معجز
في فصاحته فانه بلغ في الفصاحة الى حد عجز البلغاء والفصحاء عن ان
يركبوا كلاما يبلغ فصاحته الى حد فصاحة القرآن وقيل انه معجز في اسلوبه
وفصاحته معا فانه اسلوب خاص عجز الفصحاء والبلغاء عن مثل
هذا الاسلوب على وجه يكون فصيحا وقيل انه معجز لصرف عقول الفصحاء

القرآن صح

العقلاء

٣٠

القادرين على المعارضة عن ارادة المعارضة وبطل ذلك بحيل قال
والنسخ تابع للمصالح وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم او وجب
الختان بعد ما جوز وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام اقول
اراد ان يشير الى رد قول اليهود حيث قالوا شريعة موسى مؤبدة لان النسخ
باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا لمفسدة كان الامر به قبيحا وان لم يكن
متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا فثبت ان النسخ باطل واذا ابطل النسخ يلزم
ان يكون شريعة موسى مؤبدة بتقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام
تابعة للمصالح والمصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فالحكم
يجوز ان يكون فيه مصلحة بالنسبة الى شخص ووقت دون شخص آخر ووقت آخر
الاوقات وقد يدل على جواز النسخ لوقوعه عند اليهود فانه جاء في التورية
ان الله تعالى حرم على نوح بعض ما احل لمن قبله فانه جاء في التورية ان الله تعالى
قال لآدم وحواء قد احل لكما كل ما دب على الارض ثم حرم على نوح
بعض الحيوانات وانه قد اوجب الختان على الفور على الابناء
المتأخرين عن نوح مع انه قد اباح تأخيره على نوح وانه اباح الجمع بين
الاختين على نوح وحرم على موسى وغير ذلك من الاحكام التي كانت متحققة
قبل موسى ثم رفعت في شريعة موسى عليه السلام قال وحكايتهم عن
موسى بالتأبيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا اقول
ذهب جماعة من اليهود الى جواز النسخ عقلا لكن منعوا نسخ شريعة موسى
بناء على ما روي عنه انه قال تمسكوا بالسبت ابدا وهو دوام السبت
يدل على بقاء شريعته وانما اجاب المص عنه بان هذا الخبر مختلق وضعه
قيل انه اختلقه ابن الراوندي وقيل تعلم السلماني وعلى تقدير تسليم
نقل هذا الخبر عن اليهود لا يدل على دوام شريعته قطعا لانه غير متواتر
لانه انقطع تواترهم زمان بختنصر فانه قد استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق
منهم عدد التواتر قال والسمع دال على عموم نبوته عليه السلام وهو
افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية
وقهره على الانقياد لها اقول الدليل السمعي دال على
عموم نبوته اي على انه عليه السلام مبعوث الى جميع الناس مثل قوله تعالى

فان الاحكام اذا كانت تابعة للمصالح صح

وما ارسلناك الا كافة للناس وقيل قوله عليه السلام بعثت الى الاسود
والاحمر واختلفوا في ان الانبياء افضل من الملائكة ام لا والذي عليه المحقق
ان الانبياء افضل واليه اشار بقوله وهو اي النبي عليه السلام افضل من الملائكة
وكذا غيره واحتج عليه بان الانبياء وجد فيهم القوى المضادة للقوة العقلية
الصادة عن الكمالات الحقيقية والمعارف الالهية مثل قوة الشهوة والغضب
والموانع الداخلة والخارجة مثل الحالة والوسوسة ونحوهما فان اكثر احكام
هذه القوى تضاد حكم القوة العقلية وما فيها وليس للملائكة شيء من ذلك فتكون
طاعتهم اشق من طاعة الملائكة لانهم يحتاجون الى قهر تلك القوى والاعراض
عن مصالحها واذا كان طاعتهم اشق كانت افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال
احمزها فكانوا افضل **قال** المقصد الخامس في الامامة
الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة
الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه
لطف آخر **اقول** لما فرغ من المقصد الرابع شرع في المقصد الخامس
الذي يتعلق بالامامة والامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول
عليه السلام في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة
الامة واختلفوا في ان نصب الامام هل هو واجب ام لا وعلى تقدير الوجوب
هل واجب عقلا ام سمعا وعلى التقديرين هل هو واجب على الله او على الناس
فذهب اهل السنة والاشاعرة الى انه واجب على الناس سمعا وذهب
ابو الحسين البصري والبغداديون من المعتزلة الى انه واجب على الناس
عقلا وذهب بعض المعتزلة الى انه واجب على الله سمعا وذهب الامامية
الى انه واجب على الله عقلا واختاره المصنف وذهب الخوارج الى انه غير
واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة
اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى
عكس ذلك اي انما يجب عند العدل والامن اذ يتوارث الى اظهار
شعائر الاسلام ولا يجب عند ظهور الفتن فانه ربما كان نصبه سببا لزيادة
الفتن لاستنكافهم عنه واحتج المصنف بان الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى
اما انه لطف فانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية وذلك لان العقلاء

وعليه فقام

معلوم

معلوم بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش ويردعهم
عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
واما ان اللطف واجب على الله تعالى فقد تقدم وههنا نظر اذ لا نسلم ان اللطف واجب
على الله اذ يمتنع وجوب شيء على الله تعالى ولئن سلم والمفاسد معلومة الانتفاء اشارة
الى جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال انما يكون الامام لطفا لو لم يكن في وجوب
نصبه على الله تعالى مفسدة لم نعلم انتفاء المفاسد اذ ظن انتفاء المفاسد غير كاف
في الوجوب على الله فيجوز ان يكون نصب الامام متضمنا لمفاسد لا نعلمها
فلا يكون النصب واجبا على الله تقرير الجواب ان انتفاء المفاسد في
نصب الامام معلوم لان المفاسد محصورة معلومة لنا لان الاجتناب
عن المفاسد واجب علينا وانما يكون واجبا علينا اذا علمناها اذ
التكليف بغير المعلوم محال والمفاسد المعلومة لنا منتفية عن نصب
الامام فيكون اللطف خاليا عن شوب المفاسد فيكون واجبا على الله
وللقائل ان يقول لا نسلم ان جميع المفاسد معلوم لنا قوله لان الاجتناب
عنها واجب علينا قلنا انما يجب علينا الاجتناب عنها لو علم و
انحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره
ان الامام انما يجب نصبه اذا انحصر اللطف فيه وهو ممنوع فانه يجوز ان
يكون هناك لطف آخر يقوم مقام نصب الامام فلا يتعين نصب الامام
لتحقق اللطف تقرير الجواب ان انحصار اللطف على الوجه الذي ذكرناه
في نصب الامام معلوم للعقلاء قوله ووجوده لطف وتصرفه لطف
آخر وعدمه منا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان الامام
انما يكون لطفا اذا كان متصرفا بالامر والنهي وانتم لا تقولون به تقرير الجواب
ان وجود الامام في نفسه لطف لانه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة
والنقصان وتصرفه لطف آخر والنصرة عليه وتقوية اوامره وامتثال
قوله فاذا لم يفعل ذلك كان عدم اللطف الكامل منا **قال**
وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار لو اقدم
على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط
درجته عن اقل العوام **اقول** اختلفوا في وجوب عصمة الامام

عن المفاسد التي عرفناها واما
للمفاسد التي لا نعرفها فلا تجب علينا
الاجتناب م

اي وعدم اللطف الكامل منا
لا من الله تعالى ولا من الامام فان
اللطف انما تم بما عليهم جميعا د

ذهبت الامامية والاسمعيلية الى وجوبها والباقون بخلافه واستدل المص
على الاول واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل والتالي
باطل بيان الملازمة ان المقتضى لوجوب نصب الامام جواز الخطاء على
الناس فلو كان هذا المقتضى ثابتا في حق الامام وجب ان يكون له
امام آخر فاما ان ينتهي الى امام لا يجوز الخطاء عليه وهو المطلوب او يتسلسل
الثاني ان الامام حافظ للشرع وكل من كان حافظا للشرع وجب ان
يكون معصوما اما الصغرى فلان الشرع لا بد من حافظ وحافظه لا يكون
كتابا ولا سنة لان الكتاب والسنة غير مشتمل على جميع الاحكام المفصلة
ولا الاجماع لان كل واحد من اهل الاجماع يجوز عليه الخطاء على تقدير ان لا يكون
المعصوم فيهم فمجموعهم يجوز عليهم الخطاء ولا القياس لبطلان القول
وعلى تقدير القول فليس بحافظ للشرع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب
المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء فلم يبق الا الامام فلو جاز عليه الخطاء
لم يبق وثوق وللقائل ان يقول لا نسلم انه اذا جاز الخطاء على كل واحد
من اهل الاجماع جاز على الجميع كذلك اذ يجوز ان يكون اجماعهم وتوافقهم
مبينا لعدم جواز الخطاء عليهم يدل على ذلك قوله عليه رفعت عن امتي
الخطاء والنسيان وقوله عليه لا تجتمع امتي على الضلالة والاظهر لا يجوز
ان يكون الحافظ مجموع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والبراءة
الاصلية الثالث انه لو وقع منه الخطاء لوجب الانكار وذلك ينافي
امر الطاعة والثاني منتف لقوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام
والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان الغرض من نصبه امتثال اوامره
والانزجار عما نهاه عنه واتباعه فيما يفعله فلو وقع منه المعصية لم يجب
شيء من ذلك وذلك مناقض للغرض من نصبه الخامس لو وقع
منه المعصية لزم ان يكون ادنى درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته
بالله وعقابه وثوابه اكثر فلو وقع منه المعصية لكان ادنى حالا من العوام
وذلك باطل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على من له ادنى فطانة
قال ولا تنافي العصمة القدرة اقول القائلون بالعصمة

فالمقدم مثله

واما الكبرى فلانه

اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فمنهم من زعم ان المعصوم
هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعصية ومنهم من زعم انه يكون متمكنا من المعاصي و
من الاوائل من زعم انه المختص في بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه
على المعاصي واختار المص المذهب الاول واحتج بان العصمة لا تنافي القدرة
على المعصية بل المعصوم لا بد وان يكون قادرا على فعل المعصية والا لما استحق
الثواب على الاجتناب عن المعاصي فلا يكون مكلفا قال
وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في التساوي اقول اختلفوا في
ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة
الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهبت الامامية الى انه يجب وارتضاه المص
واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا
او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تع افمن
يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون و
المساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه على غيره بالامامة وللقائل ان يقول
اذا كان المفضول موصوفا بصفات تصلح بسببها لان يقوم بامر الامامة
لا يقبح تقديمه عقلا ولا شرعا وانما الامامة منصب من المناصب الشرعية
كالامامة في الصلوة فلو امتنع امامة المفضول مع وجود الفاضل لكان امامة
المفضول في الصلوة ممتنعة مع وجود الفاضل والتالي باطل بالاجماع
بيان الملازمة ان الامتناع انما كان لقبح تقديم الادنى على الاعلى والعزة
المانعة عن المتابعة ويلزم من ذلك امتناع تقديم المفضول على الفاضل
في الصلوة وللقائل لو لم يوجد من اهل الامامة الا شخصان احدهما افقه
والآخر اعرف بالسياسة وامور الامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او يجعل
احدهما دون الآخر او لا هذا ولا ذاك والاول مح بالاتفاق والثالث ايضا
باطل لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثاني وانه يلزم
تقديم المفضول بالنسبة الى ما اختص به الآخر قال والعصمة
تقتضي النص اقول اتفق المسلمون على ان ما يثبت به
الامامة لا يخرج عن التنصيص واختيار الامة والدعوة الى الله ممن هو
من اهل الامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد التنصيص من الرسول عليه

على شخص او من الامام ثبت كون المنصوص عليه اماما ثم اختلفوا في نصب
الامامة واكثر طوائف الشيعة الى انه لا طريق غير التنصيص من الرسول
عليه او الامام واصحاب المنكر وذهبت الاشاعرة والمعتزلة وجمهور اهل
السنة والجماعة الى ان اختيار الامة ايضا طريق في اثبات الامامة وذهبت
الجارودية الى ان الامام في ولد الحسن والحسين شورى فمن خرج منهم
داعيا الى الله وكان عالما فاضلا فهو امام وقد احتج اهل السنة والاشاعرة
والمعتزلة والامامية على ابطال هذا الطريق غير الجارودية واحتج المصنف
على ما اختاره بان العصمة تقتضي النص على الامامة بيان ذلك ان الامام
يجب ان يكون معصوما والعصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا الله
فيجب ان يكون نصبه من عند الله اذ هو عالم بالخفيات والسرائر
دون غيره وبانه علم من سيرة النبي عليه اشفاقه على الامة كالوالد بالنسبة الى
اولاده والى ارشاده بقوله انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى اشياء
جزئية مثل الامر المتعلق بقضاء الحاجة وانه عليه اذا سافر من المدينة
يوما او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذا سيرته
كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو من اجل الاشياء
وانفعها واعلاها فائدة واسماها فلابد من سيرته التنصيص على من يقوم
بامرهم بعده ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم ان الامام يجب ان
يكون معصوما ولئن سلم وجوب كونه معصوما فيجب كونه معصوما ظاهرا
او في نفس الامر والثاني م والاول مسلم ولئن سلم انه يجب كونه معصوما
في نفس الامر لكن لا نسلم ان معرفته يتوقف على التنصيص وعلى الثاني
ان اشفاق النبي عليه م لكن لا نسلم انه يقتضي ان يكون له نص على الامام
وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عدم التنصيص اشفاقا عليهم لجواز ان يكون
المصلحة في عدم التنصيص والاتفاق المواطاة على الاختلاف حال حضور العصبة
او وجوب بالنسبة الى ما بعد حضوره لجواز ان يكون مكلفا باحد الامرين
دون الاخر والذي يدل على ان القول بوجوب التنصيص باطل انه لو نص
النبي عليه على احد فلا يخلو اما ان يكون التنصيص ظاهرا عند الصحابة او لا ... عليهم
التواطؤ على الخطاء اولا والاول باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لان

مسلم م

العادة

العادة تقتضي استحالة تواطؤهم على كتمه فعلم انه لم يفعل علم بعلمهم لكن لم ينقلوه
والا لكان نقله متواترا ولو كان كذلك لما وقع اختلاف بعد رسول الله عليه
وقد اختلفوا فقال الانصار منا امير ومنكم امير ولو كان ثم من هو منصوص
عليه من جهة النبي عليه مع اشتهاره لكانت العادة تحيل ان لا يذكر احد من الصحابة
هذا الاختلاف وان لا يقول هذا الاختلاف لم يقع وفلان منصوص و
انما يدل على نفي الحكم لكان الحكم رسول الله عليه وان نعلم الله حكم خبر الحكم
على خبركم كما جمعنا على خبرنا يدل على عدم التنصيص من النبي عليه وايضا لما
مرض رسول الله عليه قال العباس لعلي انا اعرف الموت في وجوه
بني عبد المطلب وقد عرفت الموت في وجه رسول الله عليه فاذهب بنا
لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان لغيرنا وصى الناس بنا
يدل على عدم النص لانه لو نص على احد لكان على علي عم والعباس اعرف
من غيرهما قال ومما يختص بعلي عم والنص الجلي
في قوله سلموا على علي عم بامرة المؤمنين وانت الخليفة من بعدي وغيرهما
ولقوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية واجتمعت الاوصاف
في علي ولحديث الغدير وحديث المنزلة المتواتر والاستخلاف على المدينة
مع عدم العزل ولقوله عليه انت اخي ووصيي وخليفتي وقاضي ديني
بكسر الدال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور المعجز منه
كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب
ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا في
ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فتعين هو رضي الله عنه ولقوله تع وكونوا
مع الصادقين ولقوله تع واولي الامر منكم اقول اختلفوا
في ان الامام الحق بعد الرسول عليه ابو بكر او غيره فذهب جمع اهل السنة
والاشاعرة واكثر المعتزلة الى انه ابو بكر رضه وذهبت الامامية الى انه
علي عم واحتج المصنف عليه بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون موقوفا
على العصمة والنص ومما يختصان بعلي اما انهما معتبران فيما بيننا
واما انهما مختصان بعلي فلان عليا افضل الصحابة لما سيأتي ولا فضل

يجب أن يكون إماماً لما تقدم من أن إمامة المفضول قبيحة وإذا كان إماماً
يجب أن يكون معصوماً وأن يكون منصوصاً عليه لأن الإمامة مشروطة
بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص الثاني النصوص الجلية الصادرة
من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع وقد نقلها الإمامية وغيرهم منها أنه عليه السلام قال
لأصحابه سلموا على علي بإمرة المؤمنين وقال فيه أنه سيد المؤمنين وإمام
المتقين وقائد الغر المحجلين ومنها أنه لما آخى بين الصحابة قال علي آخيت
بين الصحابة دوني فقال عليه السلام أما ترضى أن تكون أخي وخليفتي من بعدي
وأخي بعقد وعقد ومنها أنه عليه السلام قال في علي هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة
الثالث قوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله وجه الاحتجاج به أن لفظ الولي قد يراد به
الأولى والأحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمالي
أما النقل اللغوي فيقال للمرأة الولي فهو الأولى بالتصرف وأما النص فقوله
عليه السلام أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإنه أراد به الأولى
بالتصرف وأما العرف الاستعمالي فإنه يقال لأبي المرأة وأخيها أنه وليها
أي أولى بالتصرف فيها وقد يراد بالولي المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم أولياء بعض أي بعضهم يحب بعضاً وناصره ولم يعهد في اللغة
للولي معنى ثالث فثبت أن الولي إما أن يراد به الأولى بالتصرف أو الناصر
ولفظ الولي في الآية يتعذر حمله على الناصر لأن الولاية بمعنى النصرة عامة
في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون بعضهم أولياء بعض والولاية
في الآية ليست عامة لكل المؤمنين لأن لفظ إنما في الآية يفيد الحصر في المؤمنين
الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض
المؤمنين فيكون المراد به الأولى بالتصرف والذي هو الأولى بالتصرف من
جميع الأمة هو الإمام فالآية دالة على إمامة المؤمنين الموصوفين
فتعين أن يكون علياً لأن أئمة التفسير اتفقوا على أن المراد بقوله والذين
آمنوا الذين يقيمون الصلاة هو علي والآية نص على إمامته الوجه الرابع
حديث الغدير المتواتر فإنه عليه السلام قال في غدير خم وقد رجع عن حجة الوداع
معاشر المسلمين ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي

مولاه

ان م

مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله وجه الاحتجاج به أن لفظ المولى قد يراد به الأولى وقد يراد به
الناصر والمعين وقد يراد به المعتِق والمعتَق والجار وابن العم أما
إرادة الأولى فيدل عليه الكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى ولكل
جعلنا موالي فقال المفسرون أراد به من كان أولى وأحق بالميراث و
قوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم أي أولى بكم على ما قاله المفسرون وأما السنة
فقوله عليه السلام في بعض الروايات أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها
باطل أراد بالمولى المالك للأمر والأولى بالتصرف فيها وأما إرادة الناصر
والمعين فيدل عليها الكتاب والشعر أما الكتاب فقوله تعالى ذلك بأن
الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم أراد به الناصر وأما
الشعر فقول الأخطل فأصبحت مولاها من الناس كلهم ومعناه فأصبحت
ناصرها والمدافع عنها وأما إرادة المعتق والمعتق فظاهرة يدل عليها
استعمال الفقهاء وأما إرادة الجار فيدل عليها قول عمر الكلابي لما نزل
جار الكليب بن يربوع فأحسن جواره وفي أبيه خيراً وأبوا بكفر كليب بن
يربوع وزادهم مجداً أنهم جلطوا بالعوس والجمواء إلى نفر مولاهم مستوفد
جوداً أراد به جاره وأما إرادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن
زكريا وإني خفت الموالي من ورائي ومنه قول العباس بن الفضل في
عتبة في بني أمية مهلاً بني عمنا مهلاً بني موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا
أراد بقوله موالينا بني عمنا إذا عرفت هذا فنقول لفظ المولى إما أن يكون
ظاهراً في الأولى أو لا فإن كان الأول يجب الحمل عليه دون غيره عملاً بالظاهر
وإن كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين الأول أن اللفظ المتحد إذا أطلق
وله محامل واقترن به ما يعين أحدها فيجب الحمل عليه نظراً إلى الترجيح
الحاصل بسبب اقتران ما يعينه وأول الحديث قرينة تعينه لأن تعبير
لفظ المولى بالأولى وهو قوله ألست أولى بكم الثاني أنه يتعذر لفظ المولى في
الحديث على ما سوى الأولى فيتعين حمله عليه لأن الأصل في اللفظ الإعمال
لا الإهمال وأما أنه يتعذر حمله على ما سواه فلأنه يمتنع حمله على الناصر
لأن ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض

والمعتق ٢١

حل م

وتستعمل على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كونا واذا ثبت
ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد ابطل المعنى المعروف علي ان معنى قوله عليه السلام الست
اولى بكم من انفسكم الست اولى بكم بالتصرف في اموركم وان نفاذ حكمه
فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ
الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة
الحدود من الرعية والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذا ثبت
ان معنى المولى الاولى بالتصرف فيهم وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام
الا هذا الوجه الخامس الحديث المتواتر وجه الاحتجاج به انه عليه السلام
قال لعلي لما خرج الى غزاة تبوك انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلته على منه كمنزلة هرون من موسى وذلك
يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى ثابتة لعلي
بالنسبة الى النبي صلعم ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة العموم الا ان المراد
بها العموم بما انه ان قول منزلة اسم جنس مضاف الكل واحد واحد من افراد المنازل
الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان وهو ...
منزلته وانه له وانه محبه وانه نائبه في جميع اموره ... على
على بعض المنازل دون البعض فاما ان تكون معينة او مبهمة لا اول ممتنع
ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال
وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله الا انه لا نبي بعدي
استثنى منزلة النبوة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل
المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم فذلك يدل على ثبوت
الامامة لعلي لان من جملة منازل هارون من موسى انه كان خليفة له ...
في حال حيوته لقوله اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام
المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له حال حيوته وجب
ان يكون خليفة له بعد موته لتقدم ... والا لكان عزله موجبا للنقص و
النفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب
ان يثبت مثله لعلي عليه السلام الوجه السادس انه عليه السلام استخلفه على المدينة و
لم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفة بعد موته عليها ويلزم من ذلك الخلافة فيه

فحاصل الحديث يرجع الى
ان قوله من كنت مولاه
فعلي مولاه من كنت اولى
بالتصرف فيه فعلي اولى
بالتصرف فيه تم

في جميع الامور ضرورة ان لا قائل بالفصل الوجه السابع قوله عليه السلام لعلي انت
وصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهو ايضا صريح في ثبوت
خلافته بعده الوجه الثامن ان عليا افضل من غيره كما سيأتي والامامة
للمفضول قبيح عقلا لما مر الوجه التاسع ان عليا عليه السلام ظهر على يده معجزات
كثيرة وادعى ان الامامة له دون غيره فيكون صادقا واما انه ظهر
على يده معجزات كثيرة فلما تواتر عنه من قلع باب خيبر وقد عجز عنه ... بعض
رجلا من اقوياء الناس ومن مخاطبته الثعبان فقتل عنده قال انه
قد ... عليه ... وغيره من رفع الصخرة العظيمة عن القليب فانه
روي انه عليه السلام لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فرفعها عن مكانها فظهر قليب فيه ماء فشربوا
لهم ثم اعادها ومن محاربته الجن ومن رد الشمس وغير ذلك من الوقائع
التي نقلت عنه الوجه العاشر ان غير علي لا يصلح للامامة لان غيره ظالم لسبق
كفره على الوجود النبي عليه السلام والكافر هو الظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون
لقوله ... والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين اي الامامة يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ومن ذريتي
الوجه الحادي عشر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع
الصادقين امر بالكون مع الصادقين وانما يتصور الامر بذلك ان لو علم
الصادق وانما يعلم كون الشخص صادقا ان لو كان معصوما فالمراد
انما هو متابعة المعصوم وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فكان
الامام ... متابعته انما هو علي الوجه الثاني عشر قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بمتابعة اولي الامر وانما ...
عن الامر بالمعصية لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فالامر بمتابعة اولي
الامر الا الامر بالمعصية اصلا وذلك انما يكون في حق من ثبتت
عصمته وغير علي من الصحابة غير معصوم بالاتفاق فتعين ان يكون علي
معصوما ضرورة ... الامر بطاعته وذلك نص في امامته والجواب
عن الاول لا نسلم ان الامامة موقوف على النص والعصمة وعلى تقدير توقفها
عليها لا نسلم اختصاص علي بهما ولا نسلم انه افضل الصحابة ولا نسلم ان امامة

اصحابه م

للمفضول مع وجود الفاضل قبيح وعن الثاني ان مثل هذه الاخبار
التي هي من باب الآحاد لا يمكن الاحتجاج بها في مثل هذا الباب
كيف وان قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين لقا ميرة في امر
خيبر وقوله الم يرض ان يكون اخي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد
به الوصية والخلافة على اهل بيته وتحمل ذلك في قضاء دينه وانجاز مواعيده
ومع تطرق مثل هذه الاحتمالات فلا وعن الثالث لا نسلم ان المراد
بالمولى هو الاولى بالتصرف فلم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قوله ان
الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الآية خاصة قلنا الولاية بمعنى النصرة
انما يكون عامة اذا اضيف الى جمع غير مخصوص بصفات معينة كما في قوله
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيف الى جمع
مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المذكورة فلا وعلى هذا فلا يمتنع
ان يكون الولاية المقصودة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات
المذكورة في الآية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الى حضرة دون الولاية
العامة من غير حاجة بين الآيتين المذكورتين ولئن سلمنا دلالة ما ذكره
على ان الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن يمتنع حمل لفظ المؤمنين على علي
لما فيه من حمل لفظ الجمع على الواحد وهو مخالف الاصل والشبهة قوله
ان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بالمؤمنين المذكورين في الآية علي
قلنا لا نسلم اتفاقهم فان الثعالبي حكى في تفسيره عن ابي جعفر انه قال
المؤمنون المذكورون في الآية اصحاب النبي عليه السلام وهو الاظهر لموافقته
ظاهر لفظ الجمع ولئن سلم ان المراد به هو علي لكن يمتنع حمله بذلك اما ما
وخليفة عن الرسول والا يلزم اما تخصيص ولايته بما بعد موت النبي عليه السلام
وهو خلاف ظاهر الآية واما اثبات الولاية بمعنى التصرف في زمان
النبي عليه السلام وهو خلاف الاجماع وعن الرابع ان هذا الحديث من باب
الآحاد فلا يكون حجة في هذا الباب قوله ان الامة مجتمعة على صحة هذا
الحديث قلنا لا نسلم ان الامة اجمعت على صحته فانه قد طعن ابن ابي داود
وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم الاجماع على صحته لكن لا نسلم
انه من قبيل القطع بل من جملة الظن وان سلم انه مقطوع الصحة لكن لا نسلم صحة

الزيادة

الزيادة فقوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم ولا يمكن دعوى اجماع
الامة عليها فان اكثر المحدثين لم يتواطئوا على نقلها ولئن سلمنا اجماع الامة
على صحة الزيادة والاصل لكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامة علي قوله
لفظ المولى يحتمل للاولى قلنا لا نسلم ذلك فان اولى بمعنى افعل والمولى بمعنى
مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الآخر ولو ورد احدهما بمعنى الآخر لصح ان يقرن
بكل منهما ما يقرن بالآخر وذلك بان يقال فلان مولى من فلان كما يقال
فلان اولى من فلان وفلان اولى فلان كما يقال مولى فلان لكن ليس
كذلك ولئن سلم انه يجوز ان كلا منهما يرد بمعنى الآخر لكن لا نسلم ان قوله عليه السلام
لكل جعلنا موالي يكون المولى فيه بمعنى الاولى بل المراد به الوارثون وهم
العصبة حتى في العم والقول وقوله عليه السلام ماواكم النار هي مولاكم لا نسلم ان
المولى فيه انها بمعنى الاولى بل قيل المراد بقوله مولاكم مكانكم ومقركم وما اليه
مالكم وعاقبتكم ولهذا قال وبئس المصير سلمنا احتمال اطلاق لفظ المولى
بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه في الحديث قوله لفظ المولى اما
ان يكون ظاهرا في الاولى بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا ليس ظاهرا
فيه قوله في الوجه الاول ان اللفظ المتى اذا اطلق وله محامل فلا اولى
من البيان والمذكور في مبدا الكلام وهو قوله عليه السلام الست اولى بكم صالح للبيان
موجب الحمل عليه قلنا انما يجب الحمل عليه ان لو لم يكن المولى ظاهرا
في محمل من جملة تلك المحامل واما اذا كان ظاهرا في واحد منها فيجب
الحمل عليه لا على غيره وهو الاولى نفيا للاجمال عن الكلام لكونه خلاف
مقصود الوضع وهو التفاهم وذلك على خلاف الاصل وعلى هذا
فلا يمتنع ان يكون لفظ المولى ظاهرا في الناصر ولا يكون محتاجا الى البيان
ولئن سلمنا وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لا نسلم
ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد به اولى بهم
في محبته وتعظيمه وليس احد المحتملين اولى من الآخر كيف وان الترجيح
لما ذكرنا فانه لو حمل ذلك على الاولى بالتصرف فيهم للزم ان يكون علي اماما
في زمن النبي عليه السلام وهو خلاف الاجماع او ان يكون بعد ما بعد موت
النبي عليه السلام وهو خلاف الظاهر قوله في الوجه الثاني انه يجوز حمل لفظ

المؤول على غير الاولى من المحامل للمذكور ه قلت لانم ذلك وما المانع من حمله
على الناصر قوله الغايه فمنه لكونه معطوفا من قوله والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض قلت لانم انه لا غايه فمنه فان ما ثمه مثل النصره
لجميع المؤمنين والنصره الخاصه في قوله تع والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض نصره البعض للبعض سلمنا ان المثبت في الآيه
والخاص ابعد عن التخصيص واقوى في الدلاله فكان متعذرا سلمنا
امتناع حمل المولى في الخبر على غير الاولى في التدبير والتصرف لكن
نمنع انه اعرف بمصالحهم في القدر المتفق نفوذ تصرفه عليهم شاؤا او ابوا
ابوا والآيلزم ان يكون عليّ كرم الله وجهه اماما زمن النبي عليه او بعد الحديث
ما بعد موته عليه والاول خلاف الاجماع والثاني خلاف الظاهر وعن
الخامس انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند كما تعم في الخبر المتقدم
ولئن سلم صحه سنده قطعا لكن لانم ان قوله انت مني بمنزله هرون من
موسى يعم كل منزله كانت لهرون من موسى فانه من جمله منازل هرون
من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وانه كان شريكا في النبوه و
لم يثبت ذلك لعلي كرم الله وجهه قوله منزله اسم جنس يصلح للكل للمنازل وللكل
واحده واحده قلت لانم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات التعميم
مثل دخول لام التعريف او حرف النفي مع ما يقوم مقامها من قبيل الاسماء المطلقه
الصالحه لكل واحد واحد من الجنس على طريق البدل لا ان يكون متناولا
للكل على سبيل الاستغراق والا لما بقي بين المطلق والعام فرق
وان يكون قولنا رجل بمنزله قولنا الرجل وهو مخالف لاتفاق اهل
اللغه ولئن سلم ان لفظ الجنس صالح للتعميم والاحاد لكن بطريق العموم
او الاشتراك والاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا يحسن ان يستفسر بان يقال
أ لكل المنازل او لبعضها وهو دليل الاشتراك وله لو حملناه على بعض
المنازل دون البعض فاما ان يكون ذلك البعض معينا او مبهما فلما
عرا بما نحو ح اللفظ المطلق عن الافاده وحصلته باعوطني فلا يقبل وقوله
عليه الا انه لا نبي بعدي ما لا دل على التعميم والاستغراق لكل منزله بل ستا
صلاحيته منزله الكل واحد من احاد المنازل على طريق البدل والاستثناء في

بتمام

المطلقات اخراج ما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحا له على طريق البدل
والاستثناء في العمومات اخراج ما لولاه لكان اللفظ متناولا له على طريق
العموم سلمنا تعميمه لجميع المنازل لكن لانم ان من منازل هرون من موسى
استحقاقه للخلافه بعد وفاته لو عاش بعده وعلى ذلك فحق على كرم الله وجهه وقوله انه
كان خليفه له على قومه في حال حيوته قلت لانم ذلك بل كان له شريكا له
في النبوه والشريك غير الخليفه وليس جعل احد الشريكين خليفه عن الآخر
اولى من العكس وقوله حكايه عنه اخلفني في قومي فالمراد به المبالغه و
التاكيد في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى به اما ان يكون مستخلفا
عنه بعد قوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم تقل استخلافه لما
كان له القيام مقامه في التصرف ومروه من حيث هو شريك له في
النبوه فله ذلك ولو لم يستخلفه موسى سلمنا انه استخلفه في حال حيوته
ولكن لانم لزوم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغه
العموم بحيث يقتضي الخلافه في كل زمان ولهذا فانه لو استخلف وكيلا
في حيوته على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته
وان لم يكن يقتضي الخلافه في كل زمان فجعلهم خلافه في بعض الازمان
لمعقود دلاله اللفظ عن استخلافه فهو لا يكون عزلا كما لو صرح بالاستخلاف
في بعض التصرفات دون البعض فان ذلك لا يكون عزلا له عما لم يستخلف فيه
وان لم يكن عزلا فلا نفوذ سلمنا ان ذلك لا يكون عزلا ولكن متى يكون ذلك
منفرا عنه اذا كان قد زال عنه بالعزل حاله يوجب نقصه في الاعين واذا
لم يكن الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم بان ذلك يوجب نقصه في الاعين
وما ذكر علم نقصه بعد ان هرون كان شريكا لموسى في النبوه وحال المستخلف
دون حال الشريك في نظر الناس فان الاستخلاف حاله منقصه بالنظر
الى حال الشريك والحاله المنقصه لا يكون زوالها موجبا للتنقيص سلمنا لزوم
التنقيص من ذلك لكن اذا لزم منه العود الى حاله اعلى من حاله
الاستخلاف او اذا لم يعد والاول ممنوع والثاني مسلم لكن لم قلتم
انه لم يعد الى حاله هي اعلى وبيان ذلك انه وان عزل عن الاستخلاف فقد
صار بعد العزل مستقلا بالرساله عن الله لا عن موسى وذلك اشرف من

استخلافه عن موسى وعن السادس ان استخلافه في حيوته عليه على
المدينة فليس فيه ما يدل على انه خليفته بعد وفاته كما سلف في قصة
موسى وهرون وعن السابع ان قوله وصيي وخليفتي من بعدي يحتمل
انه اراد به الوصية والخلافة على المدينة ويحتمل على في قضاء دينه
وانجاز موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يمكن التمسك به في وجوب
خلافته وعن الثامن لا نسلم ان عليا افضل من غيره كما سياتي ولا نسلم
ان امامة المفضول صحيحة كما نقلنا وعن التاسع ان الكرامات للمتقدم عنه
وان سلم صحة نقلها ووقوعها فلا يلزم منه ان يكون اماما فلعله ادعى
الامامة كذلك لا نسلم انه ادعى الامامة ولئن سلم انه ادعى الامامة لكن
لا نسلم انه اظهر المعجزة على وفق دعواه حتى يلزم منه وجوب كونه اماما
وعن العاشر لا نسلم ان غير علي لا يصلح للامامة قوله لان غيره ظالم لسبق
كفره قلنا لا نسلم لسبق كفر غيره ولئن سلم فلا نسلم ان غيره ظالم بعد الاسلام
وزوال الكفر بل هو ظالم حالة الكفر فان بعد الاسلام لا يكون الشخص كافرا
حقيقة لان شرط صدق المشتق حقيقة بقاء المشتق منه وعن الحادي عشر
والثاني عشر لا نسلم ان الاولى بالمتابعة يقتضي ان يكون المأمور بها بعينه
معصوما ولا نسلم ان غير علي غير معصوم هذا بعض ما ورد على الوجوه
المذكورة ويمكن ان يرد بوجوه اخر من المناقضات والمعارضات
لكن فيما ذكرنا كفاية قال ولان الجماعة غير علي لم يكن صالح
للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم وخالف ابو بكر كتاب الله في منع ارث رسول الله عليه
بخبر رواه ومنع فاطمة فدكا مع ادعائها النحلة لها وشهد علي وام ايمن وصدق
الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا رد عمر بن عبد العزيز واوصت ان
لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي
فيكم ولقوله ان له شيطانا يعتريني ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله
شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وشك عند موته في استحقاقه الامامة وخالف
الرسول عليه في الاستخلاف وتولية عزله وفي التخلف عن جيش اسامة
مع علمهم بقصد التنفيذ وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احد
وهو افضل من اسامة ولم يول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل

جبرئيل واعاده برده واخذ السورة منه وان لا يؤديها الا هو او واحد
اهل بيته عليه السلام ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق و
احرق الفجاءة بالنار ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب
في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله
عليه السلام وقد نهى الله عن دخوله في حيوته وبعث الى امير المؤمنين
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد
على الحسنين ما نوع وندم على كشف فاطمة وامر عمر برجم امراة حاملة
واخرى مجنونة فنهاه علي فقال لولا علي لهلك عمر وتشكك في موت النبي
حتى تلا ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع بهذه الاية
وقال كل احد افقه من عمر حتى المخدرات لما منع من المغالاة في الصداق
واعطى ازواج النبي واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم وقضى
في الجد بمائة قضية وفضل في العطاء ومنع المتعتين وحكم في الشورى
بضد الصواب وخرق كتاب فاطمة وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا
في امور المسلمين ما احدثوا وآثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ووقع منه
اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه
وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واسقط
القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما وخذلته الصحابة حتى قتل
وقال امير المؤمنين الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا غيبته عن بدر
واحد والبيعة اقول لما اتم الدلائل الدالة على امامة
علي بعده اشار الى دلائل ومطاعن تدل على ان غير علي لا يصلح للامامة فذكر
اولا دليلا عاما على ان غير علي لا يصلح للامامة ثم ذكر الدلائل والمطاعن
الدالة على عدم صلاحية ابي بكر للامامة ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم
صلاحية عمر لها ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عثمان لها اما الدليل العام
فهو ان غير علي كانوا كافرين قبل بعثة النبي عليه والكافر هو الظالم
لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لما تقدم والجواب
عنه قد تقدم واما الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر
لها فمنها انه خالف كتاب الله في منع ارثها من النبي صلعم حيث قال

للحسنان
الحسن والحسين

اقول

علم صلاحية م

وان كانت واحدة فلها النصف ونبي عليه السلام لانها على خبر رواه عن النبي عليه السلام
وهو قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهو خبر واحد و
لم يوافقه واحد من الصحابة على نقله ومنها انه منع فاطمة فدكا مع انها ادعت
ان النبي نحلها ولم يصدقها في دعواها مع انها معصومة لانها من اهل البيت
واهل البيت معصومون لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت واستشهدت فاطمة عليا وام ايمن ولم يعتبر شهادتهما وصدق
ازواج النبي في ادعاء الحجرة لهن ولما ولي عمر بن عبد العزيز لعنه العظيم
وطلبه رد فدكا على اولاد فاطمة ومنها ان فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها
ابو بكر غضبا عليه فدفنت ليلا واخفي قبرها لئلا يصل ثواب الصلوة
عليها الى ابي بكر ومنها قوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فهذا الخبر
ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا فلا يكون معصوما فلا يكون
صالحا للامامة ومنها قوله ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني
وان عصيت فجنبوني فلا يصلح اماما لانه يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا فجنبوني خ ل
فقد ثبت انه كان يعصي فلا يكون معصوما وان كان كاذبا فلا يكون
معصوما ايضا وغير المعصوم لم يصلح للامامة ومنها ان عمر مع انه وليه
وناصره والمتولي المعهود من قبله قد نقل عنه ما يدل على ان بيعته وقعت
لا عن اصل بني عليه وهو قوله ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن
عاد الى مثلها فاقتلوه ومنها انه شك عند موته في صلاحيته للامامة فانه
قال عند موته وددت اني سالت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن
هو فكنا لا ننازع اهله ومنها انه خالف الرسول عليه السلام في الاستخلاف
ومخالفة النبي عليه السلام تدل على عدم استحقاقه للامامة وخالف ايضا النبي عليه السلام
في تولية من عزله النبي صلعم اعني عمر بن الخطاب فانه عليه السلام بعثه في جيش مرة
منهزما وولاه امر الصدقات فعزله ايضا وخالف النبي عليه السلام في التخلف
عن جيش اسامة فانه عليه السلام لما جهز جيش اسامة في مرضه الذي مات فيه
قال لعن الله من تخلف عنه وكان ابو بكر وعمر وعثمان فيه فمنع ابو بكر عمر من
الخروج معه ومنها انه ولى اسامة على ابي بكر فهو افضل من ابي بكر ولم
يول على علي قط احدا فهو افضل ومنها ان النبي عليه السلام لم يوله شيئا وقال

حوته وحين بعثه الى مكة لتأدية سورة براءة على الناس في
الموسم نزل جبرئيل على النبي عليه السلام بعد ذلك وقال انه لا يؤدي عنك
الا انت او رجل منك فبعث عليا عليه السلام في اثره وامره ان يتناول
منه السورة ويتلوها على اهل مكة ورد ابا بكر عن ذلك فهذا يدل
على انه لا يصلح للامامة ومنها ان ابا بكر لم يكن عارفا بجميع الاحكام
والشرائع فانه قطع يسار سارق واحرق فجاءة بالنار وهو يقول
انا مسلم ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول
في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان
ولم يعرف ارث الجدة فانها جاءته سائلة عن ارثها فقال لا اجد لك
في كتاب الله شيئا ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي
صلعم اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي
الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة ومنها ان
خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزويج بامرأته
وخطب امراته ليلة قتله ولم يقتله ابو بكر قصاصا ولم يعزله وقال لا اغمد
سيفا سله الله على الكفار وانكر عليه عمر ومنها انه دفن في بيت رسول الله
وقد نهى الله دخوله حال حياته بغير اذنه فلا يجوز دخوله بعد موته ومنها
انه بعث خالدا الى امير المؤمنين لما امتنع عن بيعته فاضرم النار وفيه
فاطمة وكثير من بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة فالقت جنينها
ولما بويع ابو بكر صعد المنبر فجاء الحسن والحسين وردا على ابي بكر وانكرا عليه
ومنها انه ندم على كشف فاطمة وهذا يدل على خطائه في ذلك هذا جملة مطاعنهم
في حق ابي بكر والجواب عن الاول لا نسلم انه خالف كتاب الله في منع
ارث فاطمة فان الاية الدالة على التوارث من العمومات وتخصيص الكتاب
بالسنة جائز غير مخالف للكتاب وعدم موافقة الصحابة له في رواية
هذا الحديث لا يدل على عدم صدقه ورواية الواحد العدل يفيد ظن
صدقه والعمل بالظن واجب في الاحكام الشرعية وعن الثاني لا نسلم ان
فاطمة رضي الله عنها ادعت فدكا وعلى تقدير انها ادعت فلا نسلم انه منعها ان
يعطيها بلا بينة ولا نسلم ان عليا شهد على وفق دعواها وعلى تقدير انه شهد

لا يجوز ان يحكم بشهادة عدل واحد ولا بعدل مع امرأة وعصمة المدعي لا تقتضي الحكم
على وفق دعواه بلا بينة مع [illegible] وتصديق ازواج النبي عليه السلام في ادعاء
الحجرات لعلمه بصدق دعواهن ولاشتهاره ذلك عند اصحاب رسول الله
واسناد فدك الى اولادها كان من عمر بن عبد العزيز لا يدل على خطاء ابي بكر و
لا يحكم ذلك على [illegible] وعن السادس لانم ان فاطمة اوصت
ان لا يصلي عليها ابو بكر ولو صح لم يدل على نقص ابي بكر ولانم انها اوصت
لاجل الغضب عليه لجواز ان يكون لها غرض اخر وعن السابع انه لا يكون
[illegible] ما يدل على عدم [illegible] لا استماع الحاق الامر عليه مع قوله اقيلوني
ولا [illegible] استشكل رسول الله [illegible] او للامر ضا [illegible] لولا [illegible] ولعل ذلك
انما كان للتواضع وحمل اعباء المسلمين والعلم لا معه الامر او للامتحان
ليعرف المواقع من المخالف او غير ذلك من الاحتمالات فلا ينهض
شبهة في نفي الاستحقاق للامامة وعن الثامن لانم ان هذا القول
على صدقه لسعد عن معصية فان [illegible] الزمان لا يقتضي وقوع الظن و
على تقدير وقوع المعصية منه لا يقتضي عدم استحقاقه للامامة فان الامامة
غير مشروط بعدم العصمة وعن التاسع ان قول عمر ليتني كنت سئلت
ان بيعته لم تكن صحيحة ولا مجمعا عليها والا كان طعنا في امامة نفسه ولا الحق [illegible]
عاقل لان عمر في غاية الفضل والكياسة والعاقل لا يقول ما يقدح في نفسه و
[illegible] فان ذلك غاية الحمق فلا يليق بمثله بل المراد بقوله فلتة انه
بغتة فجاءة [illegible] ادى [illegible] الى [illegible] الخلاف [illegible] كان [illegible] عند
بعض المهاجرين والانصار وقول الانصار منا امير ومنكم امير الى البيعة
كان [illegible] انه قد يخاف الشيء الى الذي اذا ظهر [illegible] وان لم يكن
منه [illegible] كقوله بل مكر الليل والنهار اضاف المكر الى الليل والنهار وليس
لمكر فيهما بل [illegible] وقوله فمن عاد الى مثلها فاقتلوه اي [illegible] المخالفة
الموجبة لتبديل الكلمة وعن العاشر انه لا يدل على شكه في صحة امامته بل [illegible]
على مبالغته في طلب الحق [illegible] الاحتمال البعيد فانه يحتمل ان يكون للامامة
في نفس الامر منصوصا لاهلها وان كان ذلك الاحتمال بعيدا مع [illegible]
الظاهر خلافه وعن الحادي عشر انه لانم ان الاستخلاف وتوليه عمر مخالفة

الرسول

الرسول عليه السلام وانما يكون مخالفة له لو نص الرسول عليه السلام على عدم الاستخلاف
وعلم بولايته وهو [illegible] ولانم ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما داخلان في جيش اسامة
[illegible] ان عمر كان داخلا في جيش اسامة لا يقتضي [illegible] بالنظر الى عموم امر
الرسول عليه السلام وكان ذلك لاصلاح الامر ولعله رأى ان المصلحة في اقامة
عمر في المدينة اكثر [illegible] ومخصص العموم بالرأي جائز عند ابي بكر وعلى اصول
اهل الحق كما علم في اصول الفقه وعن الحادي عشر لانم انه عليه السلام لم يوله
شيئا في حال حيوته فانه ولاه على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه
في الصلوة بالناس في مرضه وصلى خلفه ويدل على ذلك ما روي عن ابي
عبد الله وما روي عمر بن عبد الله ابن زمعة وما روي عن المغيرة وما
روي ابن عباس وما روي رافع عن ابن عمر عن ابيه ثم ولئن
سلمنا انه لم يوله شيئا في حيوته ولكن لا يدل ذلك على عدم اهليته للامامة
ولانم انه عزل عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه
بعلي لقراءة سورة براءة وقوله لا يؤدي عني الا رجل مني قلنا انما
كان كذلك لانه من عادة العرب انهم اذا ارادوا اخذ المواثيق و
العهود لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى الرسول
على سابق عاداتهم وعن الثاني عشر انه ان اريد به انه ما كان
جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن لا يلزم
[illegible] من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا النفي والقدح
ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الحل و
العقد والاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها
من مداركها فهو ممنوع وقوله انه قطع يسار السارق قلنا لعل ذلك من غلط
الجلاد واستصف الحكم لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك
في المرة الثالثة على ما هو رأي اكثر اهل الفقه وقوله انه احرق فجاءة
بالنار قلنا اذا كان مجتهدا فكل مجتهد لو ادى اليه ظنه فوجب [illegible] اجتهاده
[illegible] كان يقول انا مسلم [illegible] فلعله ثبت عنده [illegible] انه كان
زنديقا والزنديق غير مقبول التوبة على رأي صحيح واما قوله في مسئلة
الكلالة والجد فليس بدعا من المجتهدين ان يتخلفوا عن مدارك الاحكام

ويستدل من احاط بها ولهذا رجع علي في حكم المولى الى قول المقداد وفي بيع امهات
الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع وعن الثاني عشر
ان الائمة انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل
مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوجه بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل
المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا وقد قتله بعض اصحابه
خطاء لظنه انه ارتد ولعل زوجته كانت مطلقة منه وقد انقضت عدتها
وانكار عمر عليه لا يدل على القدح في امامة ابي بكر ولا على قصد عمر الى القدح فيه
بل انما انكر لعله ظنه خطاء كما ينكر بعض المجتهدين على بعض وعن الثالث عشر
ان دفنهما في بيت رسول الله لا يدل على القدح فان الحجرة كانت ملكا لعائشة
وقد دفنهما باذنها والنهي عن دخول المؤمنين بيت النبي عليه السلام حال حيوته
دون اذنه لا يقتضي عدم دفن اكابر الصحابة في بيته اذا كان ملكا لغيره وعن
الرابع عشر ان تاخر علي عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما
كان لعذر وقطع امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا له
في جميع اوامره ونواهيه معتقدا اصلاحه وصحة بيعته حتى قال خير هذه
الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر والاخبار الدالة على بغضه ذلك من تمحلات
الاعداء وتشنيعات السفهاء الاغبياء ولم ينقل ذلك على السنة الثقات
وارباب العدالة من الرواة والدليل على صحة امامة ابي بكر اتفاق الامة
بعد وفاة الرسول على نصبه وعقد الامامة له واجماع الصحابة له في ايام
حيوته وموافقتهم له في غزواته ونصبه للولاة والحكام ونفوذ اوامره
ونواهيه وذلك شايع ذايع علم بالتواتر على لا ريب فيه واما الدلايل
والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عمر للامامة منها انه غير عارف
باحكام الشرع فانه امر ان يرجم حامل وامر ان يرجم مجنونة فقال
معاذ في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها فقال
عمر لولا معاذ لهلك عمر وقال علي في الثاني القلم مرفوع عن المجنون
فقال عمر لولا علي لهلك عمر ومنها انه كان جاهلا بالقرآن فانه شك في
موت النبي عليه السلام فلما قبض الرسول عليه السلام كان يقول لا تتركون هذا
القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي عليه السلام حتى

بجمان [illegible]

السفهاء

فانه علم

تلى ابو بكر عليه قوله انك ميت وانهم ميتون وقوله افان مات او
قتل انقلبتم على اعقابكم فقال عمر كاني لم اسمع بهذه الآية وذلك يدل
على انه لم يكن عالما بالقرآن ولا بامامته ومنها انه كان ينهى ويمنع عن المغالاة
في مهور النساء حتى قامت اليه امرأة فقالت الم يقل الله وآتيتم
احداهن قنطارا فقال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات
ومنها انه كان اعطى ازواج النبي من بيت المال حتى كان اعطى
عايشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة واخذ من بيت المال الف
درهم فانكر عليه ذلك فقال كان ذلك على سبيل القرض ومنع اهل
البيت الخمس الذي اوجبه الله لهم ومنها ما روى انه قضى في الجد بمائة
قضية وروى تسعين قضية ومنها انه فضل في قسم الغنيمة
المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن
ذلك في زمن النبي عليه السلام ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر و
قال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهن
واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير
العمل ومنها ان عمر خالف رسول الله صلعم حيث لم يفوض امر
الامامة الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امام
واحد معين بعده واختار الشورى وجعل الامامة في ستة ثم خالف
الوضع المذكور في كتب التواريخ ومنها انه ابطل الميراث عن [illegible]
وفاطمة رد ابو بكر فدكا عليها وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب
في يدها فلقيها عمر وسالها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب
وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك والجواب عن الاول انه
لم يعلم بالحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر وقوله لولا معاذ لهلك
عمر لبيان ما كان يناله من المشقة بتقدير الحكم بخلاف الحق لعدم
المبالغة في البحث عن حالهما وعن الثاني انه ما اعترف حال موت
النبي عليه السلام لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حال تشويش
البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات وخفاء
الواضحات بسبب موت النبي عليه السلام حتى انه قيل ان بعض الصحابة

عاتبه

في تلك الحالة صار اعمى وبعضهم اخرس وبعضهم جن وبعضهم هام على وجهه
وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام فاطلق بالفعل عاقبل من الامانات
وعن الثالث انه لم يقم عليه الحد لانه لم يثبت بالشهادة الكاملة بل انما ثبت على معنى انه
وان كان جائزا فعاقبه اولى نظرا الى المعاشر لا ما ينظر الى الامر
الشرعي وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس
وعن الرابع ان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فانه مع ما راه في نظره و
اجتهاده من المصلحة في ذلك لم يخرج اعطاهن ولعله انما منع اهل البيت
من الخمس لانه اطلع في اجتهاده على معارض اقتضى ذلك وعارض
نص الكتاب وما نحله مخالفة المجتهد في الامور الظنية لما يؤديه اليه نظره
لا يوجب القدح والا لزم ذلك في كل واحد من المجتهدين المختلفين وهو
باطل وعن الخامس انه كان مجتهدا فكان يحكم على ما ادى اليه ظنه
في كل وقت وعن السادس مثل ما في الرابع وعن السابع انه
كان من المتعسفين ومنع من على حد العمل لانه ظهر عنده الحرم لا للعدو
الجواز والمجتهد تابع لما ادى اليه ظنه وعن الثامن انه لا يكون مما ينافي
لفعله عليه كما ان نصيص ابي بكر على خلافه واحد معين لا يكون مما ينافيه
لما وعن التاسع انه غير صحيح لانه لم يرو احد من الثقات الذين يعتمد
على رواتهم والذي يدل على صحة امامته ان ابا بكر كان اماما حقا لما يقتضيه
وقد راه اهلا للامامة وقد صح لا وفيه عهد اليه بالامامة واجمعت الصحابة
على حمل العهد طريقا الى انعقاد الامامة وكانت امامة عمر منعقدة و
ثبات عهده اليه شائع وذائع ونقل بالتواتر نقلا لا ريب فيه والاجماع
للامة من الصحابة على ان ذلك طريق في انعقاد الامامة قد تواتر والذي
يدل على انه اهل للامامة ما ورد في حقه من النصوص والاخبار وقد
يدل اعاد عنه ما قيل من الترهات وبيانه وان كانت احادا غير انه
مجموعها نزل منزلة التواتر منها قوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر وقوله عليه في حق ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة وقوله
لو لم ابعث لبعثت يا عمر ومنها ما روي ان جبريل نزل على محمد عليه
وقال يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول لك اقرا عمر السلام وقل له ان رضاه

عن كرضا من غضبه وقال عليه عمر سراج اهل الجنة وقوله يوم بدر لو نزل من
السماء عذاب لما نجى منه غير عمر والاستفاضة بين نقلة الحديث وبين قوله تعالى
وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم اذ الآية جازمة في انتفاء العذاب عنهم
ورسول الله فيهم وهو في الخبر معلق على نزوله ونزوله عليهم مع و
الرسول فيهم وما قال علي عليه فانه مما اشتهر وشاع وذاع انه نادى
وهو بالمدينة يا سارية الجبل الجبل وكان سارية بنهاوند فسمع صوته
والتجاء الى الجبل ومن ذلك ما ظهر له من حسن السيرة واستقامة الامور
وحمل الناس على المحجة البيضاء واستئصال الكفار واعلاء
كلمة الاسلام شرقا وغربا وفتح البلاد واستئواد العباد وخشونته
في الدين والتواضع لعباد الله ومن هو بهذه المنزلة من الله ورسوله
وبالجملة الامر والمناقب والصفات مبعد عند العاقل اعتقاده
الى ما قيل في حقه من الاكاذيب والاختلاق الى ما لا اصل له عند الثقات
واما الادلة والمطاعن الواردة على عدم صلاحية عثمان للامامة فمنها
ان عثمان ولى امور المسلمين من ظهر فسقهم واصابوا في امور المسلمين ما احدثوا
فانه آوى الحكم طريد رسول الله ورده ولم يرده رسول الله ولا ابو بكر
ولا عمر وولى الوليد بن عتبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران
واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه ما اخرج به اهل الكوفة وولى
عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى
معاوية الشام وظهر منه الفتن العظيمة وولى اقاربه ورفع ابناءه الى الحكم
على رقاب الناس بعد ان نهى عمر له عن ذلك وشكوا منه الناس لهم
ومنها انه آثر اهله بالاموال وفرقها عليهم وبذر في التوفيق حتى انه
نقل عنه انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار ومنها انه حمى
لنفسه وذلك مخالف للشرع ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق
الصحابة فضرب ابن مسعود له حتى كسر ضلعين من اضلاعه عند احراق
مصحفه وحرمه العطاء سنتين فمات من ذلك الضرب وضرب عمارا
حتى فتق امعاءه وضرب ابا ذر ونفاه من الشام الى الربذة وكان
حبيب رسول الله عليه من غير ذنب ومنها انه اسقط القود عن عبيد الله بن

عمر قاتل الهرمزان وكان مسلماً واسقط حد شرب الخمر عن الوليد بن عقبة وقد
وجب القود وحد الشرب عليهما فحز علي وقال علي لا يعطل حد لله وانا
حاضر ومنها ان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقال علي لعن الله قتلة
ولم ينكر الا بعد ان صار امام وعابوا عليه غير مرة في احداثه وهذا
يدل على علمهم بانه لا يصلح للامامة والجواب عن الاول انه انما رده الى
عثمان كان قد استأذن رسول الله في رده فاذن له في ذلك ولم يتفق
في زمن النبي صلعم حتى آل الامر الى ابي بكر وعمر فذكر لهما فطلبا منه شاهدا
آخر على ذلك فلم يتفق حتى آل الامر اليه فحكم بعلمه قوله انه ولى الوليد
قلنا انما ولاه لظنه انه اهل للولاية وليس من شرط الوالي ان يكون معصوما
ولا ذنب لما ظهر منه الفسق عزله وحده وعلى هذا يخرج الجواب عن كل
من ولاه وظاهره الصلاح وان لم يكن في نفس الامر صالحا وانما ولى اقاربه
لانهم كانوا اهلا للولاية ولا نسلم ان عمر نص نهيا عن رفع اقاربه(?) معيط
ولو انه جمع الناس لم … وكون ابنه العجز(?) لا يمنع جواز التولية وعن الثاني
لا نسلم انه آثر اهله باموال بيت المال بل باموال خاصته وهو كان متمولا واثار
اقاربه باموال خاصته مستحسن وعن الثالث انه لم يخص بنو الحمى فانه كان
في زمن الشيخين فانه فعل … قلنا لاحتمال زيادة المواشي و
لامور المصلحة بما يختلف الاوقات بالزيادة والنقصان وعن الرابع
لا نسلم ان ما نقم منه في حق الصحابة … قوله انه ضرب ابن مسعود
قلنا ان صح ضربه فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف
واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع
ما كان فيه من الزيادة والنقصان فاده(?) به على ذلك ولا نسلم انه مات
من ذلك وانما حرم العطاء مستقلين(?) لانه رأى صرفه الى غيره اولى منه
او لانه قد استغنى عنه قوله ضرب عمارا قلنا انما فعل ذلك بطريق
التاديب لانه روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في
القول فالاجوز ان يلحقه على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب
عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل
ما هو جائز له كيف وانه ما كره لا اثم على الشيعة حيث ان علياً قتل

اكثر الصحابة في حقه واما اذا فاز(?) القتل لمفسدة فاذ التاديب له قوله ضرب
ابا ذر قلنا لانه بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في
مناقب الشيخين يقول لهم لو رأيتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا
البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكان يشنع بذلك(?)
باقواله الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا رأى
عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم و
ظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تأديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل
من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما
ان تلحق واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة عن معو(?) ومات
بها وعن الخامس لا نسلم انه اسقط القود وحد الشرب قوله لم يقتل
عبيد الله بن عمر قلنا لانه كان مجتهدا وقد قال حرى(?) بلا القتل في غير
سلطان فلا يلزمني حكم ذلك لانه قتله قبل عقد الامامة لعثمان و هذا
هو مذهب ابي حنيفة وانما اخر حد شرب الخمر ليكون على يقين من شربه
الخمر ولهذا حده بعد ذلك وعن السادس ان الصحابة ما خذلته الا لعلمهم بان
السفاف(?) والاوباش قد جالوا على قتله بحيث لا يمكن دفعهم ونسبوا
الاساءة الى السفاف والاوباش اولى من نسبة التقصير والاخراب(?)
اليه واما قول علي كرم الله وجهه لعن الله قتلته فعوله واما قوله … ويكون
معناه لعنه الله يقتلني معه ولم يرد به انه اعان على قتله وانما ذكر مثل هذا
اللفظ ارضاء للمؤمنين ومداراة للحربين حتى لا تختل الامور ويتشوش
الحال والذي يدل على ذلك ما روي انه قال والله ما قتلته ولا مالات
على قتله وانه اقعد الحسن والحسين لعلهم ليستاذنوا في نصرته فقال عثمان
لا حاجة لي في ذلك فالذي يدل على صحة امامته ان عمر جعل الامامة شورى
في ستة علي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي
وقاص لانه كان يرى انهم افضل خلق الله في ايامهم وان الامامة غير صالحة
لمن عداهم وقال في حقهم مات رسول الله صلعم وهو عنهم راض الا انه
تردد في التعيين ولم يرجح في نظره واحدا منهم على الباقين واراد ان يستظهر
براي غيره في التعيين يدل على ذلك قوله ان اجتمعوا اثنان واربعة فلو قتلوا

مع الاربعة مسلاعة الى الكثرة وانها اطلعت على الطرفين وان اتفقوا
يكون موافق للوت الذي ذكره عبد الرحمن ولعل الجماعة لم يتفقوا وانهم انتظموا
عليه مخافة ان يمال قال اليه وعيّنه علي وحتى ادى ذلك الى ما بعد ثم اتفق
المسلمون بعده على عثمان لاستجماعه شرائط الامامة ولحقيتها فانه كان
عنده فضائل كثيرة ومناقب مشهورة وما الاحبا وعنه فانه جهز جيش العسرة
وسلم بر روضة وزاد في مسجد رسول الله عليه وجمع الناس على مصحف
واحد بعد ما كاد ويوقع الاختلاف بين الناس في القرآن وانه زوجه
النبي ارقية وعجه ابنتيه وقال عليه لما ماتت الثانية لو كانت لنا ثالثة
لزوجناكها وطلع الشهور من كف النبي عليه ورجله عند دخول عثمان عليه
وقوله عليه في حقه كيف لا استحيي من يستحيي منه الملائكة وقوله عليه
وزنت بامتي فوضعت في كفة وامتي في كفة فرجحت بامتي ثم وضع ابو بكر
مكاني فرجح بامتي ثم وضع عمر مكانه فرجح بهم ثم وضع عثمان مكانه فرجح بهم
ثم رفع الميزان وكان ساهر من الزهاد والعباد والمجتهدين يختم القرآن
في كل ليلة في ركعة واحدة حتى نزل في حقه قوله تعالى امن هو قانت اناء
الليل الآية قال وعلى بعدهم افضل لكثرة جهاده
وعظم بلائه في وقائع النبي عليه باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر و
احد ويوم الاحزاب وخيبر وشدة ملازمته للرسول عليه ورجوع
الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي عليه اقضاكم علي
واستفادة الفضلاء في جميع العلوم اليه واخبر بعض اولئك العلوم والكمالات
وكثرة محاسنه على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي عليه واعلمهم و
اعلمهم واكثرهم حلما واقدمهم ايمانا وافصحهم واصلحهم رايا واكثرهم حرصا
على اقامة حدود الله واحفظهم لكتاب الله تعالى والاخبار بالغيب
واستجابة دعائه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالاخوة وبالاخوة ووجوب
المحبة والنصرة ومساواته للانبياء وخبر الطائر والمنزلة والغدير وغيره والعلماء
من كونه واكثرة الابتهاج به وعترته بالكمالات النفسانية والبدنية و
الخارجية اقول لا نزاع من الطائفتين في جواز افضلية
علي على غيره من الصحابة واختلف الناس فيها فذهب اهل السنة الى ان

ابا بكر افضل من علي وذهب الشيعة الى ان عليا افضل واختاره
المصنف واحتج عليه بوجوه منها ان عليا اكثر جهادا واعظم بلاء
في غزوات النبي عليه مثل غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر
وحنين وغيرها من الغزوات وذلك معلوم مشهور ومبين في مواضعه
فيكون افضل لقوله فضل الله المجاهدين على القاعدين ومنها ان
عليا كان اعلم الصحابة ويدل على ذلك قوة حدسه وشدة ملازمته ولكثرة
استفادته منه ورجوع الصحابة اليه في اكثر الوقائع الخطيرة والمسائل
المعضلة بعد غلطهم فيها وقوله عليه اقضاكم علي والاقضى اعلم لاحتياج
الى جميع انواع العلوم واستناد العلماء والفضلاء في جميع العلوم
اليه كما هو مذكور في مواضعه وقول علي بانه افضل اعرف بقوله والله
لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل
الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والاصل انه صادق واذا كان اعلم يكون افضل لقوله تعالى
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى يرفع الله
الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ومنها قوله تعالى و
انفسنا وانفسكم فان ذلك ان النبي عليه دعا عليا الى ذلك المقام وذلك
يدل على انه افضل من جميع الصحابة وصار دعاء الله ما ورد عنه
من الاخبار الصحيحة واتفاقا قوله انفسنا ليس المراد به نفس
لان كل انسان لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن
والحسين عليهم السلام لانهم قد اندرجوا في قوله وابنائنا ونسائكم
ونسائنا ونساءكم فلابد ان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن
والحسين وليس ذلك المدعو غير علي بالاجماع فتعين ان يكون
عليا وصار علي دالا على كونه افضل الصحابة ان دعاءه الى المباهلة
يدل على انه عليه في غاية الشفقة والمحبة لعلي والا لقال المنافقون
ان الرسول ليس على بصيرة من امره حيث انه لم يخرج للمباهلة من
يحبه ويحذر عليه من العذاب وزيادة الشفقة والمحبة للدعوة الى المباهلة
اما ان يكون لزيادة قربه او لكونه افضل والاول لم يرد لان العباس

اولی بذلک ولما کان علی اولی من اخیه عقیل لتساویهما فی القرابة علم ان
الاکرمیة افضل ومنها ان سخاوته اکثر من سخاوة غیره بدلیل
ذلک ما اشتهر عنه من ایثار المحاویج علی نفسه واهل بیته مع شدة
احتیاجهم حتی تصدق فی الصلوة بخاتمه علی المسکین فنزل فی حقه ویطعمون
الطعام علی حبه ومنها انه ازهد الناس بعد رسول الله صلی الله
علیه وسلم یدل علی ذلک ما اشتهر عنه من التقشف فی الماکل والملابس
وترک التنعم حتی قال للدنیا طلقتک ثلثا لا رجعة لی فیک مع اتساع ابواب الدنیا
علیه ومنها انه اعبدهم فانه روی انه علیه السلام صارت جبهته کرکبة البعیر
لطول سجوده وکان یحافظ علی النوافل واحلمهم فانه عفا یوم الجمل
عن مروان بن الحکم مع شدة عداوته لعلی وعفا عن اهل البصرة محاربیهم
واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتی نسب الی الدعابة مع شدة باس و
هیبته ومنها انه اقدمهم ایمانا یدل علی ذلک ما روی ان النبی علیه السلام بعث
یوم الاثنین واسلم علی یوم الثلثاء ولا افرق من ... وقوله علیه السلام
اولکم اسلاما علی بن ابی طالب وما روی عن علی رضی الله عنه انه کان یقول انا
اول من صلی وانا اول من آمن بالله ورسوله ولا سبقنی الی
الصلوة الا نبی الله وکان قوله مشهورا بین الصحابة ولم ینکر علیه منکر
فدل علی صدقه واذا ثبت انه اقدمهم ایمانا من الصحابة کان افضل منهم
لقوله تعالی والسابقون السابقون اولئک المقربون وبعضهم ان الکل ...
ایمانه سابقا علی ایمان جمیع الصحابة غیر ان ایمانه کان سابقا علی ایمان
ابی بکر یدل علی ذلک قوله علیه السلام علی المنبر بمشهد من الصحابة انا الصدیق
الاکبر آمنت قبل ان آمن ابو بکر واسلمت قبل ان اسلم ولم ینکر علیه
منکر فیکون افضل من ابی بکر ومنها انه افصحهم وابلغهم بعد رسول الله صلی الله علیه
حتی قیل کلامه دون کلام الخالق وفوق کلام المخلوق ومن کلامه
تعلم الفصحاء اصناف الفصاحة والبلاغة ومنها انه اسدهم رایا و
احسنهم تدبیرا یدل علی ذلک اشارته الی عمر رضی الله عنه بتخلفه عن حرب الروم
والفرس وبعث الجیش الیهم واشارته الی عثمان بامور فیها صلاحه
وصلاح المسلمین ومنها انه اکثرهم حرصا علی اقامة حدود الله ولم ... ما

فی ذلک اصلا ولم یلتفت الی القرابة والمحبة ومنها انه اعلمهم بکتاب الله تعالی
لان اکثر ائمة القراءة یسندون قراءتهم الیه کابی عمرو وعاصم و
غیرهما لانهم یرجعون الی عبد الرحمن السلمی وهو تلمیذ علی فیکون افضل
من غیره ولما کان احکامه من الفقه قال والله ما ارتقت ... حتی
وجد فیحق ... علی ... علیها شعر واخبر بقتال
فی رمضان وهو لازم الحاج ومنها انه کان مستجاب الدعاء کما ... رد الشمس
الله له وقد استجاب له فی مواضع کثیرة ومنها انه ظهر الخوارق ... وقد
اشتهر الحق فیما ... ومنها ان علیا عالم احفظ بالقرآن والاخبار
فانه لما ... من الصحابة اخذ علما الی الغیب ومنها ان علیا اخص
بوجوب محبته فانه کان من اهل القربی ومحبته اولی القربی واجب لقوله تعالی
قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی ومنها انه اخص بالنصرة لرسول الله
یدل علیه قوله تعالی فی حق النبی علیه السلام فان الله هو مولاه وجبریل وصالح المؤمنین
والمراد بصالح المؤمنین علی بن ابی طالب رضی الله عنه اتفق علی ابن
عباس ومجاهد علی وجه ... وغیره فی تفسیره والمراد
بالمولی فیها الناصر اذ هو المعنی المشترک بین الله وجبریل وعلی وذلک
یدل علی انه افضل لان ... الایة للحصر اذ لولا الحصر لما کان للتخصیص مع الله
وجبریل وعلی فائدة وتقدیره ان الناصر له عن الاعادی وجبریل وعلی و
اختصاص علی بالنصرة دون باقی الصحابة دلیل علی انه افضل منهم نظرا الی
ان نصرة النبی علیه السلام من افضل الطاعات ومنها ان علیا کان مساویا
للانبیاء المتقدمین یدل علی ذلک قوله علیه السلام من اراد ان ینظر الی آدم فی
علمه والی نوح فی تقواه والی ابراهیم فی حلمه والی موسی فی هیبته والی عیسی فی
عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب فهو اوجب مساواته للانبیاء فی
صفاتهم والانبیاء افضل من باقی الصحابة فکان علی افضل من باقی الصحابة
لان المساوی للافضل افضل ومنها خبر الطائر فانه روی انه علیه السلام اهدی له
طائر مشوی فقال اللهم ائتنی باحب خلقک الیک یاکل معی فجاءه علی رضی الله عنه
واکل معه والاحب الی الله هو من اراد الله زیادة ثوابه ولیس فی
ذلک ما یدل علی کونه افضل من النبی والملائکة لانه قال ائتنی باحب خلقک

الملك والملائكة الى النبي عليه يجب ان يكون عند النبي عليه كذلك وقال اللهم
حبلطني اليك عندي وبقوله يأكل معي وتقديره ما هو حبلطني اليك حتى يأكل
انا كل معي والملائكة لا ياكل ويتعذر عموم اللفظ للأكل ولا يلزم من تخصيصه
بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهم ومنها خبر المنزلة و
هو قوله عليه انت مني بمنزلة هارون من موسى وكان هارون افضل اهل
زمانه عند موسى فلابد وان يكون علي كذلك ومنها خبر الغدير وهو قوله
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيفما دار وقد
تبين ان المراد بالمولى هنا الاولى بالتصرف فيكون افضل ومنها
خبر خيبر وذلك انه بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع
منهزما فغضب الرسول عليه لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه
راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله و
رسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون فقال صلعم اين علي فقيل انه
ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما
وصفه به مفقود في من تقدم فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون
افضل من جميع الصحابة ومنها انه ما اشرك بالله قط فانه لم يكفر بالله
قط بل من حين بلوغه كان مسلما موقنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا
قبل بعثة النبي صلعم كفرة ولا شك ان المؤمن الموحد الذي لم يزل خاليا عن
الشرك والكفر افضل من غيره ومنها ان عليا اشجع الصحابة والمسلمين كان
من اشجعهم بقرينة يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وحسن مواساته الى ان
حتى قال رسول الله صلعم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين
ومنها اختصاصه بمزيد الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية كالعلم
والزهد والكرم والشجاعة وحسن الخلق وقوة الحلم وشدة الباس
والقرب من رسول الله عليه نسبة وصهارة فانه ابن عم رسول الله
وزوج البتول وابو السبطين وقد اشير الى الحاصل ذلك في مواضع
كثيرة ولقائل ان يقول لا نسلم ان عليا اكثر جهادا وعلى تقدير ان يكون
اكثر جهادا بالقتال ومبارزة الابطال من غيره فليس في ذلك ما يدل على انه

افضل

افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة لا وجود لها فيه كالجهاد
مع النفس بالطاعات او الجهاد مع الغزو باقامة البراهين ودفع الشبهات
او غير ذلك ولا نسلم ان عليا اعلم الصحابة وجواز افضليته على الاول على انه اعلم
بل على انه محتاج الى جملة انواع العلوم التي تتعلق بها القضايا وحصل المقصودات
والادلة وذلك يدل على بلوغه في كل واحد منها الى الغاية القصوى والنهاية العليا
وعلى هذا ان كان اعلم من غيره من جهة اشتماله على اصول العلوم فلعل
غيره اعلم منه لبلوغه في احاطة العلوم النهاية التي لم يبلغها علي ولئن سلم
انه اعلم الصحابة وانه افضل بالنسبة الى فضيلة العلم فلا يلزم ان يكون افضل
من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة غير فضيلة العلم يكون بها افضل
من علي ولا نسلم ان المدعو الى المباهلة علي فانه روي ان المراد بقرابته
وخاصته يدل على ذلك ذكره بصيغة الجمع ولو كان المراد به عليا لكان مجازا
والاصل عدمه ولا نسلم انه ليس المراد من قوله وانفسنا نفسه لقوله الانسان
لا يدعو نفسه فعلنا ان اردتم انه لا يدعو نفسه حقيقة فمسلم وان اردتم
انه لا يدعو نفسه مجازا فممنوع فانه اراد من نفسه شيئا تصح ان يقال دعا
نفسه الى ذلك الشيء وهو وان كان مجازا فحمله على علي ايضا مجاز فان
عليا ليس هو نفس النبي عليه حقيقة وليس احد المجازين اولى من الاخر
ولئن سلم ان عليا هو المدعو الى المباهلة لكن لا نسلم انه يلزم من ذلك
ان يكون افضل من الصحابة قولكم ان دعوته الى المباهلة يدل على
ان النبي عليه في غاية الشفقة على المدعو فعلنا مسلم قولكم انما ان يكون
لزيادة قرب من النبي او لزيادة فضل علينا لا نسلم الحصر اذ يمكن ان
يكون ذلك لمجموع امرين او وجود لها في غير المدعو وهو اصل القرابة واصل
الفضل مع زيادة الف وكثرة معاشرة لا لزيادة الفضيلة وعلى هذا
امكن اختصاص علي لذلك الامر دون غيره من الصحابة وهو كذلك
ولا نسلم ان ما اشتهر ونقل من سخاوته وزهده وشرف خلقه وحلمه و
عبادته وطلاقة وجهه يدل على انه افضل من غيره في تلك الصفات
على غايته انه يدل على اتصافه بهذه الصفات واتصافه بتلك الصفات
لا يقتضي زيادة على غيره في هذه الصفات ولا نسلم ان اخبار سائر

على ايمان جميع الصحابة فانه روي انه صلعم قال ما عرضت الايمان على احد الا
وكانت له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وذلك يدل على ان ابا بكر سابق الى
الايمان على من عداه لانه لو لم يكن كذلك لكان متاخرا في الايمان لا لعدم
اجابته بل لقصور النبي صلعم في دعائه وذلك مستحيل في حق النبي عليه السلم
ان ايمانه سابق على ايمان ابي بكر الا ان اسلام ابي بكر بعد البلوغ واسلام علي
قبل البلوغ بدليل ما نقل عنه من الشعر وهو قوله سبقتكم الى الاسلام طرا
غلاما ما بلغت اوان حلمي واسلام العاقل البالغ افضل من اسلام
الصبي لان صحة اسلام العاقل البالغ متفق عليها وصحة اسلام الصبي
مختلف فيها ولئن سلم ان من سبق الى الاسلام افضل لكن من جهة سبق
الاسلام لا مطلقا ولا نسلم انه افقههم وعلى تقدير التسليم فلا نسلم ان الافقه افضل
ولئن سلم انه افضل فلا نسلم انه افضل مطلقا بل غايته انه افضل في هذه
الصفة ولا نسلم انه اشجعهم وافقه وما نقل عنه من الاشارة الى عمر وعثمان
لا يدل الا على صحة رايه في ما بين الصورتين ولا يدل على انه اسد رايا
من جميع الصحابة واما شدة حرصه على اقامة الحدود وحفظ كتاب الله
واخباره عن الغيب واستجابة دعائه وظهور الكرامات منه واختصاصه
بالقرابة فيدل على كماله وفضله ولا يدل على انه افضل من غيره ولا نسلم انه
اختص بالنصرة لرسول الله ولا نسلم ان المراد من صالح المومنين علي
بل المراد خيار المومنين كما ذكره اكثر المفسرين وقال الضحاك
المراد ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قال العلماء ان اراد المراد به الانبياء والائمة
ان مساواته لكل نبي في صفة توجب مساواته لكل واحد منهم في الفضيلة
والا يلزم خلاف الاجماع وان يكون افضل من كل واحد منهم ومعلوم
واذا لم يلزم ان يكون مساويا لهم في الفضيلة لم يفد الاستدلال به وحديث
الطير لا يدل على انه احب الخلق مطلقا بل يمكن ان يكون احب الخلق
بالنظر الى شيء دون شيء اذ يصح الاستفسار بان يقال احب الخلق
في كل شيء او في بعض شيء وعند ذلك فلا يلزم من زيادة ثوابه
في بعض الاشياء على غيره الزيادة في كل شيء بل جاز ان يكون غيره
ازيد ثوابا منه في شيء اخر فان قيل على هذا التقدير اي فائدة في قوله

سبقتكم

اللهم

اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي الطائر فيه تخصيص غير ليس باحب عند الله
من وجه واما حديث المنزلة فقد مر الكلام عليه واما قوله من كنت مولاه
فلا يدل على انه افضل واما حديث خيبر فلا يدل ايضا على ان عليا افضل
من ابي بكر وعمر بل غايته ان مجموع ما وصفت به من كونه يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله وانه كرار غير فرار لم يجتمع فيهما ويجوز ان يكون علم الاجتماع
فيهما بتحقق فرارهما ويلزم من ذلك ان يكون افضل منهما بالنظر الى هذا الوجه
ولا يلزم ان يكون افضل منهما مطلقا لجواز ان يكون كل واحد منهما افضل
من علي من وجه اخر ولا نسلم ان انتفاء سبق كفره دل على انه افضل وانما
يلزم ان لو يكون سبق كفرهم بعد بعثة الرسول عليه واما على تقدير سبق الكفر
قبل البعثة فلا ولئن سلم ان انتفاء سبق الكفر مطلقا توجب الافضلية
ولكن لا نسلم انه توجب الافضلية مطلقا ولا نسلم ان انتفاع المسلمين تعلق اكثر
من انتفاعهم بغيره فان انتفاع المسلمين بابي بكر وعمر اكثر ولا يخفى ذلك على من
نظر في حالهما ونصرتهما للدين فان الاسلام لا يقوى باحد كما قوي بابي بكر وعمر
واما اتصافه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية فيدل على انه كان
كاملا فاضلا ولا يدل على انه افضل من غيره من الصحابة ولئن سلم ان الوجوه
التي ذكرت دالة على انه افضل من غيره من الصحابة الا انه معارض بما
يدل على ان ابا بكر افضل منه فمن ذلك قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي
يؤتي ماله يتزكى قال اكثر اهل التفسير انها نزلت في حق ابي بكر وعليه العلماء
[illegible] فيكون ابو بكر موصوفا بكونه اتقى ولا اتقى الا الاكرم عند الله لقوله
ان اكرمكم عند الله اتقاكم ومنه قوله عليه اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
امر كل احد بالاقتداء بهما فيدخل فيه علي فيلزم ان يكون مفضولا بالنسبة
الى ابي بكر لانه ان لم يكن مفضولا فاما مساو او افضل فان كان مساويا
يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان افضل يلزم ان يكون الامر بالعكس ومن ذلك
ما روي ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر فقال له النبي اتمشي امام من هو
خير منك فقال ابو الدرداء او هو خير مني فقال له صلعم والله ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومن
ذلك قوله عليه ابو بكر وعمر سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين

والمرسلين ومن ذلك قوله عليه لا ينبغي لقوم يكون فيهم ابو بكر وعمر ان يتقدم عليه غيرهما
وكذلك قوله عليه ليتقدم الناس ابو بكر وتعليمه في الصلوة مع انها افضل العبادات
يدل على انه افضل ومن ذلك قوله عليه بأبي اقتدوا بسنة الا ابا بكر ومن ذلك
قوله ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان
ومنه قوله عليه خير امتي ابو بكر ثم عمر ومن ذلك قوله عليه وقد ذكر ابو بكر
عنده ولمن مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته
وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف ومنه قول علي خير الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم ومنها ما روي عنه انه قيل الا توصي فقال
ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ومنه قول علي لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
ابا بكر خليلا ولكنه اخي في الدين وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار
وخليفتي في امتي واعلم انه يجب تعظيم جميع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض على بعضهم وترك
الافراط في الهياج ومحبتهم لحبتك يؤدي الى القدح في غيره فان الله اثنى عليهم
في مواضع كثيرة من القرآن وقد اثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم وهم
بذلوا الجهد في نصرة رسول الله عليه في الهجرة وصرف الاموال والمهج ولا يجوز
للمؤمن ما هو رسول ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات

قال والفضل للتواتر دال على الائمة الاثني عشر والوجوب العصمة و
انتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ومحاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة

اقول لما ذكر ان الامام الحق بعد رسول الله عليه علي اراد ان
يشير الى باقي الائمة وهم احد عشر الحسن والحسين رضي الله عنهما ثم زين العابدين
ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد الجواد ثم علي النقي
ثم علي الهادي ثم الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واحتج على امامتهم عليهم
السلام بوجوه ١- النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف
سلف دال على امامة هؤلاء ومنه ما روي انه عليه قال للحسين ابني امام ابن
امام اخو امام ابو الائمة التسعة تاسعهم قائمهم ومنه ما روي مسروق قال بينا نحن عند
عبد الله بن مسعود انه يقول الكاتب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده

خليفة فقال عدد نقباء بني اسرائيل و الثاني ان الامام يجب ان يكون
معصوما وغير هؤلاء ليس معصوما اجماعا فثبت العصمة لهم والا لزم خلو
الزمان من المعصوم وذلك محرم الثالث ان كل واحد من هؤلاء متصف
بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية ومكمل لغيره ومنفرد اهل بيته
باستحقاق الخلافة لانه افضل من اهل عصره ولا يجوز العقل تقديم
المفضول على الافضل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على المتأمل ولما
فرغ من بيان الامامة اشار الى ان محارب علي كافر ومخالفيه فسقة اما
الاول فلقوله صلعم حربك يا علي حربي ولا شك ان محارب رسول الله
كافر واما الثاني فلان حقية امامته واضحة فمانعته واضعة فمن خالفه
يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله
ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون
مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن اجتهاد
وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما ان فعلهم لا يخلو
اما ان يكون عن اجتهاد اولا فان كان الاول فالظاهر ان خطأه
لا ينتهي الى حد التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا
وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا محارب سائر الخلفاء الراشدين

قال المقصد السادس في المعاد اقول لما فرغ من المقصد الخامس
شرع في المقصد السادس في المعاد وما يتبعه من الوعد والوعيد وما كانت
هذه المباحث متوقفة على بيان جواز عالم آخر مماثل لهذا العالم اشار
الى امكانه وانه واضح بالعقل والنقل اما العقل فلان العالم المماثل لهذا
العالم مثل هذا العالم وحكم المثلين متحد في الوجود والعدم فان احد المثلين
من الممكنات اذا كان ممكنا وجوده كان مثله ايضا ممكنا وجوده
فمثل هذا العالم ممكن وجوده واوضح من زعم ان مثل هذا العالم
ممتنع بوجهين الاول ان الفلك بسيط لما مر فيكون كرويا فلو وجد
عالم آخر لكان كريا فيعرض بين العالمين خلاء وهو محال اجاب عنه
بانا لا نسلم ان العالم كري ولئن سلم انه كري ولكن لا يلزم وجود الخلاء
بين عالمين لجواز ان يكون كل من العالمين في جوف جرم محيط بهما كما

[illegible]

يكون الثاني فوق محدب الافلاك فلا يلزم خلاء الثاني لو وجد فيه عالم
آخر مثل هذا العالم لكان فيه العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر
هذا العالم يلزم اختلاف مقتضيات الطبائع في مقتضياتها وان طلب يلزم
ان يكون في الامكنة الا في بالقسر وانما اجاب بالمنع لانه يلزم اختلاف
المقتضيات بالطبائع في مقتضياتها على تقدير ان لا يكون طالبة لان من الامكنة لجواز
ان يكون طبائعها مخالفة لطبائع هذه العناصر وان كانت مماثلة لها في الحقيقة
قال ولا امتناع يقتضي جواز العدم والسمع دل عليه وما اول
في المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم اقول اختلفوا في ان العالم
هل يصح عدمه ام لا فمنع الفلاسفة صحته وذهب الكرامية
والجاحظ الى ان العالم محدث ويمتنع الفناء وذهب الاشعرية وابو
علي الى جواز فناء العالم عقلا وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع
ثم ان الاشاعرة قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي
تحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع
ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعضها ان الفاعل المختار يفني
بلا واسطة وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس
من اجناس الاعراض واذا لم يخلق الله نوعا كان انعدم الجوهر وقال
امام الحرمين مثل ذلك وذهب بعضهم الى انه اذا لم يخلق البقاء وهو
عرض انعدم الجوهر وذهب ابو الهذيل الى انه كما قال كن فكان
يقول افن فيفنى وذهب ابو علي وابو هاشم الى انه تعالى يخلق الفناء و
هو عرض يفني جميع الاجسام وهو لا في محل وقال ابو علي انه يخلق لكل
جوهر فناء وقال الباقون بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل و
هذه من المذاهب على انعدام العالم واحتج المتكلمون على جواز العدم
بالامكان فانه قد ثبت ان العالم ممكن الوجود فيستحيل ان يجب بالذات
او يمتنع لها لامتناع الانقلاب فيجوز العدم عليه كما جاز الوجود له
واليه اشار بقوله ولا امتناع يقتضي جواز العدم والدلائل السمعية دلت
على وقوع العدم مثل قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن فانه
لا آخر في حق الله تعالى لا يكون متصورا الا ان يبقى بعد فناء الممكنات و

مثل

ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قوله وما اول في المكلف بالتفرق
اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول
بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنع فان وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق
المعاد تقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز
ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بالتفرق
لا الفناء لانه بعد تفرق اجزائهم يصدق عليهم انهم هالكون ويتأول المعاد
بجمع تلك الاجزاء واحيائها بعد التفرق والذي يصحح هذا التأويل قصة
ابراهيم عليه السلام فانه لما طلب ارادة احياء الموتى حيث قال رب ارني
كيف تحيي الموتى قال الله تعالى فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك
ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر
منه انه اراد باحياء الموتى بالتأليف الاجزاء المتفرقة بالموت قال
واثبات البقاء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان
قام بالجوهر ولانتفاء الاكوان ولاستلزامه انقلاب الحقائق والتسلسل
اقول لما بين كيفية انعدام العالم اراد ان يشير الى بطلان
اثبات الفناء فقال الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته كان جوهرا
فلا يكون ضدا للجواهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بالجوهر
ابتداء او بواسطة فلا يكون ضدا للجواهر ايضا فلا يكون منافيا للجوهر
ولان الفناء لو كان منافيا للجوهر لم يكن اعدامه للجوهر اولى من اعدام
الجوهر له لان منع المنافي الموجود حصول المنافي الطاري في الوجود
اولى من دفع الطاري له ولان الفناء لو كان موجودا يلزم الانقلاب
او التسلسل والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الفناء اما ان يكون
واجبا لذاته وح يلزم الانقلاب لانه كان معدوما والا لم يكن الجواهر
موجودة اصلا ثم صار موجودا او ممكنا بذاته فانه كان ممكنا واما ان
يكون ممكنا لذاته فح يصح عليه العدم وعدمه لا يكون لذاته والا لزم الانقلاب
بل بسبب وجود فناء آخر وح يلزم التسلسل قال واثبات بقاء
لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل
يستلزم توقفه على نفسه اما ابتداء او بواسطة اقول ذهب طائفة

الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء اعني الجوهر معا لعدم
امكان البقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين وذلك
لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح
لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الاول الموصوف بالبقاء و
الجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر
فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان
كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون
في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين و
ذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله
اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر وابطل المص ذلك المذهب
بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة
وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني
وحصوله في الزمان الثاني ان كان هو نفس البقاء يلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء
او معلول البقاء وح يلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة قال
ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية
بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع امكانه ولا تجب اعادة
فواضل المكلف اقول اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على
المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى ان المعاد الروحاني يمكن اثباته
بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا سبيل الى البرهان على اثباته ولكن
يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لان تصديق الانبياء واجب
عقلا لانهم صادقون وذهب طائفة الى المعاد الجسماني دون الروحاني وذهب
طائفة الى ثبوتهما واحتج المص على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تع
وعد المطيعين بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت
ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود
ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تع كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان
يفعل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا
لكان ظالما تع عما يقول الظالمون علوا كبيرا وفيهما نظر اذ هما مبنيان

مبنيان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على
الله تع وقد عرفت ما فيه والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع
اما الروحاني فلما تبين ان النفس الناطقة مجردة عن المواد وانها تبقى بعد خراب
البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تع فلا تعلم نفس
ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تع ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة
ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته
لكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا تقبل التأويل
منها قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول
مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه أئذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا
ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا
يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك فلا يمكن ان نفي فالضرورة تقضي بان
المعاد الجسماني من دين محمد صلعم وامكان العود ثابت لان المراد
بالعود جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة والله اشار بقوله تع
قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله ولا يجب
اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تورد على المعاد
الجسماني بانه غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الآكل
جزء بدن الآكل فلا يخلو اما ان يعاد جزء بدن احدهما او لا فان يعاد جزء
الآخر وجعله جزء بدنهما محال فيمتنع ان الاعادة والعدم فيهما تورد الجواب ان
الجزء الاصلي لاحدهما فضل للآخر فيرده الى الاول وعليهم اي قال الافلاك
وحصول الجنة فوقها ودوام الحياة مع الاحراق وتولد البدن من غير
التوالد وسائر القوى الجسمانية استبعادات اقول احتج القائل
بامتناع العود بوجوه الاول انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون وصول
الثواب والعقاب في الافلاك او في العناصر والثاني هو التناسخ والاول

قال م

[illegible]

يوجب انخراق الافلاك ويلزم ايضا حصول الجنة فوق الافلاك لان وصول
الثواب الى المكلف في الجنة والجنة في السماء على تقدير ثبوتها فيلزم عدم
كرية الافلاك وايضا يلزم دوام الاحراق مع دوام الخلود وهو ممتنع و
ايضا يلزم تولد البدن من غير التوالد وهو ممتنع وايضا يلزم ان يكون القوة
الجسمانية غير متناهية وهو محال لان وصول الثواب دائما وكذا وصول العقاب
بالنسبة الى العصاة دائما يوجب الحركات الغير المتناهية اجاب المصنف عن
هذه الوجوه انها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك
حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان انخراقها ايضا
جائزا وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وكريتها ممنوعة وعلى تقدير كونها
لا يستلزم من حصول الجنة فوق الافلاك عدم كريتها ودوام الخلود مع
دوام الاحراق ممكن لان الله تعالى قادر على كل مقدور والتوالد ممكن كما في
حق آدم والقوى الجسمانية قد لا تتناهى افعالها وكذا انفعالها بواسطة

قال ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب (بسبب ايضا)
وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه
وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال لانه اخلال به
لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن الابتداء به كان عبثا وكذا يستحق العقاب
والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع

أقول لما بين المعاد الجسماني اراد ان يشير الى الثواب والعقاب والثواب هو
النفع المستحق المقارن للتعظيم والمدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير
مع القصد الى الرفع والمكلف يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب وبفعل
المندوب وبفعل ضد القبيح وبالاخلال بفعل القبيح وشرط في استحقاق
الثواب والمدح ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وايقاع المندوب
لندبه او لوجه ندبه وايقاع فعل ضد القبيح لكونه ترك القبيح والاخلال
بالقبيح لانه اخلال بالقبيح لانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكر بل
لاجل امر آخر لم يستحق ثوابا ولا مدحا وكذا لو فعل ضد القبيح او اخل
بالقبيح لا لما ذكر بل لغرض آخر من لذة او غيره لم يستحق ثوابا ولا مدحا
وانما يستحق الثواب والمدح بما ذكر لان الايمان بما ذكر مشقة فالزام المشقة

عن القادر الحكيم من غير عوض او لعوض هو الاضرار ظلم والظلم قبيح والقبيح
لا يصدر عن القادر الحكيم او لعوض هو النفع فذلك النفع لا يخلو اما ان يمكن الابتداء
بذلك النفع من غير توسط فيلزم العبث واما ان لا يمكن الابتداء بذلك
النفع وهو ممتنع ان يستحق ما ذكر الثواب والمدح وفيه نظر لانه مبني
على قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ما فيه ويستحق المكلف
العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب والعقاب هو الضرر
المستحق المقارن للاهانة والذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده
وانما يستحق العقاب والذم بفعل القبيح او الاخلال بالواجب لوجهين
احدهما عقلي والآخر سمعي اما العقلي فلان العقاب على ما ذكر لطف لان
المكلف اذا علم ان المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب
الى فعل ضدها وهو معلوم قطعا واللطف على الله واجب واما السمعي فلما
عرف من القرآن والاحاديث ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق
العقاب

قال ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين (والاستبعاد)

أقول هذا جواب عن اعتراض وارد على ان الاخلال
بالواجب سبب لاستحقاق الذم تقرير الاعتراض ان الاخلال بالواجب
لو كان سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح
لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم فيلزم
اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف واحد وهو ممتنع
تقرير الجواب ان الاستحقاقين باعتبارين اما استحقاق المدح فباعتبار
الاخلال بالقبيح واما استحقاق الذم فباعتبار الاخلال بالواجب ولا امتناع
في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين

قال وايجاب المشقة في شكر
المنعم لقضاء العقل به مع الجهل (نسخه)

أقول ذهب ابو القاسم البلخي الى
ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق
المكلف بها ثوابا وبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر النعمة
قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب
عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى
فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب وبان الفعل فاض

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر س ش ص ض ط ظ ع غ ف ق ك ل م

بوجوب شكر المنعم وحاصل ما تقدم التكاليف الشرعية ومصادفة العقل بوجوب الشكر
مع الجهل بالتكاليف بوجوب ان الحكم بالتكاليف لا يكون شكرا قال
ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل والاخلال به شاقا لا رفع
الذم على فعله ولا اسقاط النفع العاجل اذا فعل للوجه أقول
شرط في استحقاق الثواب كون الفعل الواجب او المندوب او الاخلال
بالفعل القبيح مشتملا على المشقة لان الموجب لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى استحقاق الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب
بفعل الطاعة رفع الذم على فعل الطاعة فان في حالة صدور الفعل عنه
لا ذم عليه فلا فائدة في اشتراط رفعه ولا يشترط ايضا في استحقاق الثواب
اسقاط النفع العاجل اذا فعله المكلف لوجه الوجوب او لوجه الندب
او للوجوب او للندب قال ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب
بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما أقول
ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان
يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان الفعل الموجب
للثواب والفعل الموجب للعقاب يستحق فاعلهما التعظيم والاهانة
قال ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولزوم المدح والذم
وحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من
العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر
أقول ذهبت المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل الجنة وكذا
عقاب اهل الجحيم عقلا واختاره المصنف واحتج عليه بان دوام الثواب على
الطاعة ودوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة و
زجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب وبان الموجب لاستحقاق
الثواب والعقاب هو الموجب للمدح والذم والمدح والذم غير مقدرين بزمان
دون زمان بل يكون دائما خالدا وان يكون الموجب لاحدهما هو الثواب
والعقاب دائما لان دوام احد المتضايفين يستدعي دوام المضايف الآخر
وبانه لولا دوام الثواب والعقاب لكان الثواب والعقاب منقطعين وح
يلزم حصول نقيضهما اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الضرر

الذي

الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول النفع الذي هو
نقيضه وحصول نقيض الثواب والعقاب خلاف لهما لان الثواب
والعقاب ينبغي ان يكونا خالصين عن الشوائب وانما ينبغي ان يكون الثواب
والعقاب خالصين عن الشوائب لانه لو لم يكن الثواب والعقاب
خالصين لكان الثواب والعقاب انقص حالا مما هو عوض لهما والتفضل
على تقدير حصوله في الثواب والعقاب الخالصين عن الشوائب لانه ادخل
في الزجر عن المعاصي قال ولكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب
الازيد ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناؤهم بالثواب ينفي
مشقة ترك القبائح واهل النار يلجؤون الى ترك القبائح أقول
هذا اشارة الى جواب اعتراض تقريره ان الثواب الخالص عن الشوب وذلك
لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون منغصا اذا شاهد
من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تع ويجب
عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب
تقرير الجواب ان لكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب مرتبة ازيد من مرتبته
فلا يكون منغصا لما يرى من هو اعظم درجة وان سرورهم بالشكر يبلغ الى حد
انتفاء المشقة وان غناءهم بالثواب على شرط بالثواب ينفي عنهم
مشقة ترك القبائح لانه مع ترك القبائح لا يكون مشقة عليهم واما اهل النار فانهم
يلجؤون الى ترك القبائح فلا يصدر القبائح عنهم فلا يكون ذلك تكليفا لانه انتهى
الى حد الالجاء فلا يحصل لهم ثواب بترك القبائح فيكون عقابهم خالصا عن الشوب
قال ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله
خاصة أقول وذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان
يتوقف على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب
على شرط لكان العارف بالله تع وحاله غير ان يصدق النبي عليه السلام
مثابا واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله وحاله عن غير
ان يصدق النبي امور مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب
ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي عليه السلام قال والاحباط
باطل أقول اختلفوا في ان المؤمن اذا اجتمع له طاعات ومعاصي

وذهب الاشاعرة الى انه لا يجب على الله ثوابه وعقابه بل ان اثاب
فبفضله وان عاقب فبعدله وله اثابة العاصي وعقاب المطيع وذهب
جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه
المتقدم بالمعصية المتأخرة وتكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة وانكره
المحققون منهم الاحباط والتكفير واحتج عليه بانه ظلم والظلم على الله تعالى محال وبان
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ينافي قول ولعل الاولوية اشارة الى دليل
بطلان مذهب ابي هاشم في تأثير موقعه انه ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي الاكثر
بالاقل بالتفاوت وينتفي الواحد متخجا وهو الموازنة في تأثير الدليل على بطلانه
انه لو فرض ان المكلف استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء
من العقاب فان ترتب اسقاط احدهما على الاخرى يلزم صدور المغلوب
غالبا وان تقارنا فكالهم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما
وجود الاخرى فلو عاقبتا دفعة لوجدتا دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث
المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين
قال والكافر مخلد اقول اتفق المسلمون على ان عذاب
الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل
الى الحق زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه واحتجوا
عليه بان الكافر المبالغ في الاجتهاد اما ان يصير واصلا الى الحق او يبقى
نافيا له وكلاهما باطل [illegible] ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكافر اما معاند
للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر في الاجتهاد ولذلك خلدوا
في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى
اهل الدين لا الى الجاحدين او الذين لم يدخلوا فيه واما ان عذاب
اصحاب الكبائر هل هو منقطع فمذهب اهل السنة والامامية انه منقطع وذهب
من المعتزلة الى انه [illegible] واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبائر
يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك
ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان تقدم الثواب
على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب فانه لو لم ينقطع عذابه

يلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره ان لا ينقطع
عذابه وهو قبيح عقلا واما السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم
انقطاع عذاب صاحب الكبيرة فمثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها فتناوله اما بتخصيص العمومات
بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم بان الثواب والعقاب
ينبغي ان يكونا دائمين لما تعلم فان اراد دوام العقاب دوام عقاب
الكفار فمسلم والا فممنوع قال والعفو واقع لانه حقه فجاز
اسقاطه ولا ضرر عليه في ذلك مع نفع التارك [illegible] اسقاط
ولانه [illegible] اقول اختلفوا في جواز العفو فذهب جماعة من
المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب غيرهم الى وقوعه عقلا
وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى
فجاز له اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى
في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو
احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية
مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان
الله يغفر الذنوب جميعا قال والاجماع على الشفاعة وهل
لزيادة المنافع ويبطل بنا في حقه ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب و
بان السمعيات متناولة بالكفار اقول اتفق المسلمون على ثبوت
الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا
وذهب طائفة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين
للثواب وذهب طائفة الى ان الشفاعة للعصاة من امة محمد عليه
في اسقاط عقابهم وهو الحق عند المصنف وابطل المصنف الاول بان الشفاعة
لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب لكنا شافعين
في النبي صلعم لانا نطلب زيادة المنافع للنبي عليه وهو مستحق للثواب
والتالي باطل لان الشفيع اعلى رتبة من المشفوع له وقوله ونفي المطاع

اشارة الى جواب دليل على المذهب الاول تقريره الاول ان قوله تعالى
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع يفيد انه لا تقبل الشفاعة عن الظالمين
فلا يكون الشفاعة نافعة في حق العصاة تقرير الجواب انه نفي الشفيع
الذي يطاع ونفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع قوله وبان السمعيات
متناولة اشارة الى جواب استدلالهم بالسمعيات مثل قوله تعالى
وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى
وما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الايات متناولة
مخصصة بالكفار جمعا بين الادلة **قال** وقيل في اسقاط المضار
والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني للنبي عليه السلام لقوله ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي **اقول** ذهبت طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة
الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة
فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع
فلان عن فلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار ثم بين
ان ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي عليه السلام لقوله ادخرت شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي **قال** والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب
الندم على كل قبيح او اخلال بالواجب ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت
وخوف النار ان كان الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب
اقول التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في
الاستقبال وقد اتفقوا على وجوبها واحتج المصنف على وجوبها بوجهين الاول
ان التوبة دافعة للضرر الذي هو العقاب والخوف منه ودفع الضرر واجب
لما يدفع به الضرر ايضا واجب الثاني ان الندم على فعل القبيح او على
الاخلال بالواجب واجب قطعا فيكون التوبة واجبة ويجب على التائب
ان يندم على فعل القبيح لقبحه اذ لو لم يكن الندم على القبيح لقبحه لانتفت التوبة
فان من ندم على المعصية لتخبطه صحة بدنه او لعرض او لاجل الغير لا يكون تائبا
ان كان غاية التوبة هو خوف النار فكذلك اي لم يتحقق التوبة لان توبته
الى نفسه ليس لكونها قبيحا فيكون يجب ان يندم خوفا للايلام بدنه وكذا
الاخلال بالواجب انما يكون الندم عليه توبة اذا كان الندم لانه اخلال

الواجب

٢٣

بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف السلامة بدنه او لخوف النار
لم يكن توبة **قال** فلا يصح من البعض ولا يتم العاشق على الواجب
ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة **اقول** اي اذا ثبت ان الندم
على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه
قبيح او اخلال بالواجب لا يصح الندم من قبيح دون قبيح وهو مذهب
ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح وان لزم ما ذكرنا ما هو موافق لمذهب
ابي هاشم لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون
واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل
الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على
قبيح دون قبيح للزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان
بواجب دون واجب وقوله للمصنف ولا يتم العاشق على الواجب
اشارة الى جواب هذا الاحتجاج تقريره ان قياس العاشق لا يتم للفرق
بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا يكون للتعميم ولا يحصل
الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه مشتملا لا يكون
للتعميم فيحصل بالاتيان بواجب دون واجب ولاجل ذلك فان من حلف ان
لا ياكل الرمان لحموضتها يحب ان يجتنب عن اكل كل رمانة حامضة
بخلاف من حلف ان ياكل رمانة لحموضتها فانه لا يجب عليه ان ياكل
كل رمانة حامضة ولو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته
عن غيره اعتقد قبحه دون ما اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو
الندم على القبيح لقبحه **قال** وكذا المستحقر **اقول** اي اذا
استحقر احد الفعلين من حيث القبح ولا في استعظمه من حيث القبح
حتى اعتقد بالحقير انه وجود بالنسبة الى العظيم لعلمه بما عن العظيم
تصل توبته لا يثاب عنه لقبحه **قال** والتحقيق ان ترجيح الداعي
الى الندم عن البعض ثم ... على اراد ان حكى
ما هو الحق عنده وبيانه انه يصح التوبة عن قبيح دون قبيح اذا كانت الداعية
الى ترك بعض القبائح واجبة بسبب اقتران وانه الهم العظيم الذنب
او كثرة الزواجر مثل الشناعة عند العقلاء وغير ذلك على داعية الغير اقر

ه
ان

وقد ظهر انه لم يثبت عن التوبة
التوبة على القبيح ... الندم
لو علم على ان الندم على قبيح دون قبيح
م م

ولا يصح التوبة عن قبيح دون قبيح اذا كانت الدواعي الى ترك الجميع متساوية
وذلك لان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث على ذلك الندم وان اشترك
الدواعي في الندم على القبيح يقتضي الندم عن البعض بسبب ترجيح داعيته و
لم يحصل الندم عن البعض وان اشترك الجميع في الدواعي لان رجحان الداعي
يخصص ذلك البعض بالوقوع ولا يكون علم الندم عن البعض بلا داعي دالا
على انه ما ترك القبيح لقبحه بل لان داعي ذلك الندم اعني الدواعي ما ترجح كما في
الدواعي الى الفعل فان الافعال يقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية
بعض الافعال راجحة على داعية بعض آخر احدث الفعل الذي
يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك جميع غيره في الدواعي فاذا
تساوت الدواعي في الترجيح اشترك وقوع الندم ولا يصح الندم عن بعض
دون بعض وبهذا تأول ما نقل عن علي واولاده ع من ان التوبة لا يصح
عن بعض القبائح دون بعض فانه لو لم يأول بهذا التأويل لزم الحكم بشقاء
الكافر على الكافر التائب عن الكفر المقيم على صغيرة مثل الكذب وهو خلاف
اجماع المسلمين قال والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل
القبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه
وقضائه وعدمهما وان كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما
او العزم عليه مع التعذر او الارشاد ان كان اضلالا وليس ذلك اجزاء
اقول اراد ان يشير الى اقسام التوبة بحسب ما يتوب
منه فنقول التوبة ان كانت عن ذنب يتعلق بحق الله تعالى فان
كانت عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا كفى فيه الندم والعزم وان كانت
عن الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما فبعضه
يسقط عند مجرد الندم والعزم على ترك المعاودة وبعضه يحتاج الى
القضاء وبعضه يتبعه الى ان يؤدي كالزكوة وان كانت عن ذنب
يتعلق بحق الآدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما ولم يتعذر الايصال
ان كان صاحب الحق او وارثه باقيا والا يصل الحق الى المستحق
بان يرد المال او يسلم البدن او العضو للقصاص الى اولياء المقتول
لاستيفاء الحق وان تعذر وجب العزم على ترك المعاودة وان كان

عن م

الذنـ

الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي اضلالا وجب ارشاد من اضله ورجوعه
عما اعتقده بسببه ان امكن ذلك وهذه التوابع ليست اجزاء من التوبة فان
العقاب يسقط بالتوبة وهذه الامور يأثم المكلف بالتوابع ايام التوبة فان ترك التوابع
لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال ويجب الاعتذار الى المغتاب
مع بلوغه اقول اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي
هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب
اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار
منه والندم عليه وان لم يبلغ اليه لا يلزمه الاعتذار لانه لم يوصل اليه سبب
الاغتياب غما لكن يجب في خلاء العصيان الندم عليه وانه خالف ربه
والعزم على ترك المعاودة قال وفي ايجاب التفصيل اقول
فهل يجب على التائب التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا بان يتوب
عن كل واحد منها وان كان يعلم القبائح مجملا يجب عليه التوبة عن
القبائح مجملا وان علم بعضها مجملا وبعضها مفصلا وجب الندم على المفصل
بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال اجمال المصنف وفي ايجاب التفصيل مع
الذكر اشكال لان الاقرب انه يمكن ان يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه
وان لم يذكره مفصلا وقيل اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها
يجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها يكون مصرا
منه ثم قال المصنف وفي وجوب التجديد اشكال لانه يجوز ان الاصرار
المعصية منه عند ذكرها بدون الندم واذا صدور العلة عن المكلف
وجب الندم عن العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان
الرمي علة والاصابة معلول له فيجب الندم عن الرمي والاصابة
قال ووجوب سقوط العقاب بها اقول
ذهب المعتزلة الى وجوب سقوط العقاب بالتوبة فان من اساء
الى غيره فاعتذر اليه وبالغ منه الانزعاج عن تلك الاساءة
بالكلية فانه يلوم عند العقلاء ان يقبل اعتذاره وذلك بعد الاعتذار
والعقاب يسقط بالتوبة لا لكثرة ثواب التوبة على معنى ان التوبة
اذا وقعت على شروطها اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد

مع الذكر وفي وجوب التجديد اشكال
يتكرر المعلول مع العلة م

والعقاب يسقط بها لا لكثرة
ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه
لا ينفي الفرق بين المتقدم والمتأخر
ولا خصوصية للقتل في آخره
اسقاط الشرط م

وقال قوم انها تسقط العقاب بكثرة ثوابها وافضلية المقتضي للاول واحتج
عليه بوجوه الاول ان التوبة قد تقع محبطة لغير ثواب كتوبة الخارجي من
الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لتوبته اصلا الثاني
لو لا سقوط العقاب بالتوبة وحدها بل بكثرة ثوابها لا فرق الوقت بين
تقدم التوبة على المعصية وما تاخرها عنها والتالي باطل اما الملازمة فلانه
لو يكون التوبة كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها
والطاعات التي هي غيرها لا فرق بين تقدمها وتاخرها عن المعاصي فكذا
التوبة واما بطلان التالي فلانه لو لا فرق الوقت بين المتقدم والمتاخر لكان
التائب عن المعاصي اذا اكثر ثوابه تسقط عنه العقاب الثالث انه
لو اسقطت التوبة العقاب بكثرة ثوابها لا فرق اختصاص بعض العقاب
بالاسقاط دون بعض لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب
والتالي باطل لان بعض العقاب يختص بالسقوط بان يكون التوبة عن ذنب
يستحق ذلك العقاب فان قيل لو كانت التوبة بذاتها مسقطة
للعقاب لا بكثرة ثوابها لكانت مقبولة في الآخرة اجيب بانها
انما لم تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط لان التوبة مشروطة بان تقع ندما
على القبح لقبحه وفي الآخرة تقع لالجاء ولا يكون الندم للقبح فلم يتحقق شرطها
فلهذا لا تقبل والى هذا الجواب اشار بقوله والقبول في الآخرة
لانتفاء الشرط قال وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع
بوقوعه وباقي السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير
الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها اقول
عذاب القبر واقع لانه ممكن عقلا لا استحالة في امكانه وقد تواترت الدلائل
السمعية الدالة على وقوعه فيكون واقعا ومن الدلائل الدالة على وقوعه
قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وجه الاستدلال بها انها صريحة في العذاب
قبل يوم القيامة وذلك لا يكون الا في القبر اتفاقا وقوله تعالى
في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة فيكون
المراد عذاب القبر وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة

ضنكا

وقد حمل اهل التفسير المعيشة الضنك على عذاب القبر والحمل على هذا اولى من
حملها على سوء الحال وتنكد العيش حالة الحياة لان من اعرض عن ذكر الله
قد يكون في الدنيا في انعم عيش ومنها ما روي انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما
يعذبان وما يعذبان بكبيرة بل لان احدهما كان لا يستبرئ من البول واما
الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة
عذاب القبر من البول وما روي انه قال عليه السلام في سعد بن معاذ
لقد ضغطه القبر ضغطة اختلفت لها ضلوعه وما روي انه عليه السلام قال
ان الميت ليعذب ببكاء اهله وقد حمله المأولون على ما اذا اوصى بذلك وما
روي انه عليه السلام كان يكثر من قول اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم
ومن عذاب القبر ومن فتنة المسيح الدجال وما روي انه عليه السلام خرج
بعد ما غربت الشمس فسمع صوتا فقال ان اليهود تعذب في قبورها و
الروايات المأثورة في هذا اكثر من ان تحصى واما باقي السمعيات
من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب فممكنة عقلا والله تعالى
عالم بالكل قادر على الكل وقد دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها
لان خبر الصادق عن الممكنات الموصوفة يفيد العلم بوجودها قال
والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة
اقول مذهب الاشاعرة واكثر المتكلمين ان الجنة والنار
اللتين هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان الآن وذهب عباد الصيمري
وابو هاشم وعبد الجبار الى انهما غير مخلوقتين الآن ثم زعم عباد انه يستحيل
في العقل ذلك قبل حلول المكلفين فيهما وخالفه ابو هاشم وزعم ان خلقهما
الآن غير ممتنع عقلا وانما هو ممتنع سمعا والسمع دل على انهما مخلوقتان في
الآن لقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين ولفظ الاعداد يدل ظاهرا على وجودهما الآن لان اهل اللغة اتفقوا
على ان اعداد الشيء ينبئ عن وجوده وثبوته والواقع فيه وقوله تعالى
اسكن انت وزوجك الجنة وقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله تعالى
ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله تعالى اعدت

لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقوله
عليه السلام ان في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام وقوله عليه السلام رأيت عمرو بن
عامر الخزاعي في النار واما المعارضات فمعارضة بمثلها انهما لو كانتا مخلوقتين
لوجب هلاك اكلها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكن لا يمكن هلاك اكلها لقوله تعالى
اكلها دائم والجواب ان المراد بالاكل المأكول وهو ثمر الجنة باتفاق المفسرين
وذلك غير لازم ضرورة فنائه عند الاكل اهل الجنة له فاه في ما هو الظاهر
من دوام الاكل غير معقول فيحمل دوام الاكل على تجدده بحيث ان يفنى
متجددا وايضا لا نم ان المراد بقوله كل شيء هالك العموم فان ابن عباس
قال في تفسيره كل حي ميت ومنها قوله تعالى وجنة عرضها السموات و
الارض فانها دلت على ان الجنة الموعودة لا يسعها اقطار السموات
والارض وهذا دليل ظاهر على ان الجنة غير مخلوقة الآن والجواب ان
الآية انما تدل على انها غير مخلوقة الآن لو كانت في السماء واما اذا كانت
خارجة عن السماء فلا دلالة على ذلك ما روي انه عليه السلام قال الفردوس اعلى
من الجنة فوق السماء السابعة قال والايمان التصديق بالقلب
واللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى فاستيقنتها انفسهم ولا الثاني لقوله تعالى
لم يؤمنوا والكفر عدم الايمان اما مع الضد او بدونه والفسق الخروج
عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر
والفاسق مؤمن لوجود حقيقته اقول الايمان في اللغة التصديق
وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر
والاستاذ ابو اسحق واكثر الائمة من اهل السنة الى انه عبارة عن التصديق
القلبي للرسول عليه السلام بكل ما علم مجيئه به بالضرورة وذهب المعتزلة
الى انه عبارة عن التصديق بالله ورسوله وبالكف عن المعاصي و
ذهب اكثر اهل الاثر وابن مجاهد الى انه عبارة عن التصديق
بالقلب واللسان واحتج على انه لا يكفي التصديق القلبي وحده بقوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به
فانه تعالى اثبت لهم الاستيقان النفسي والمعرفة والكفر معا فلو كان الايمان
هو التصديق القلبي وحده لكان الاستيقان النفسي والمعرفة القلبية

وبالاقرار باللسان والعمل بالاركان
وذهب البعض الى انه عبارة
عن التصديق بالقلب صح

ايمانا واذا كانت المعرفة ايمانا لم تثبت مع الكفر ضرورة امتناع اجتماع
المتقابلين لكن المعرفة تجتمع مع الكفر فلا تكون المعرفة هو الايمان واحتج على
انه لا يكفي التصديق اللساني بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا فان للاعراب وجد لهم التصديق اللساني يدل عليه قوله تعالى
قالت الاعراب آمنا ولم يثبت لهم الايمان يدل عليه قوله تعالى قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا فانه تعالى امر النبي عليه السلام بان ينفي عنهم الايمان فلو كانوا
مؤمنين لما امره بنفي الايمان عنهم فلو كان الايمان التصديق اللساني وحده
لثبت لهم الايمان لانهم يصدقون باللسان والحق ان الايمان هو التصديق
القلبي وحده لقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى اولئك كتب
في قلوبهم الايمان واما قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى
فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلا يدل على ان لهم التصديق القلبي والكفر
لغة هو الستر ومنه يقول العرب كفر درعه بثوب اي ستره ومنه قولهم
للزارع الكافر لانه يستر البذر بالتراب عند حراثته وفي الشرع عبارة
عن عدم الايمان لا مطلقا بل عمن شأنه الايمان سواء كان معه تكذيب
قلبي او لساني او لم يكن واشار اليه بقوله اما مع الضد او بدونه والفسق
لغة هو الخروج وفي الشرع هو الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق
لغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع هو اظهار الايمان واخفاء
الكفر والفاسق مؤمن لوجود حد الايمان فيه فبطل ما ذهب اليه
المعتزلة من ان الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر بل له منزلة بين المنزلتين
قال والامر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن
المنكر والمندوب مندوب فيهما والاولى خلاف الواقع او الاخلال
بحكمه تعالى وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة
اقول الامر بالمعروف هو الحمل على الطاعة سواء كان
بالقول او بالفعل والنهي عن المنكر هو المنع عن فعل المعاصي قولا او فعلا
والامر بالمعروف الذي هو الواجب واجب والنهي عن المنكر الذي هو
الحرام واجب ايضا والامر بالمعروف الذي هو المندوب مندوب و
اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع او

او بحسب العقل وذهبت الاشاعرة واهل السنة الى وجوبهما شرعا لا عقلا و
ذهب الكسائي وابنه الى وجوبهما عقلا واختار المحقق الاول واحتج على انهما
لا يجبان عقلا بانهما لو وجبا عقلا للزم احد الامرين خلاف الواقع او الاخلال
بحكمته تعالى واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فانهما لو وجبا
عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي واجب على من حصل فيه وجه الوجوب
ولو كانا واجبين على الله تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر
لان الله حمل المكلف على المعروف ومنعه من المنكر فيلزم خلاف الواقع وان
كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمته تعالى لانه تعالى قد اخل بالواجب العقلي و
هذا الدليل يصلح للالزام للخصم لاستدعاء الوجوب العقلي في نفس الامر
والدليل على انه واجب بحسب الشرع قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي
امر بالاصلاح ومقاتلة المنكر الذي هو البغي والامر للوجوب ظاهرا واذا
ثبت وجوب الامر بالمعروف في هذه الصورة لزم وجوبه في باقي
الصور اذ لا فصل بالاجماع وقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير
ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر امر ان يكون في الامة من يامر بالمعروف
وينهى عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب وقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو اخياركم
فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل
الوجوب وشرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما اي
فاعل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عالما بان ما امر به معروف وان
ما نهى عنه منكر واليه اشار بقوله علم فاعلهما بالوجه وان يكون عالما بجواز
التاثير بان يجوز افضائهما الى المقصود فانه اذا لم يجوز تاثيرهما وافضائهما
الى المقصود لا يجب وان يكون عالما باصرار الفاعل فلو عرف او غلب
على ظنه مقلع بالتوبة اليه او لبعض احواله في الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لا يجب عليه وينبغي ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
من غير تجسس وتحسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولان التجسس سعي في
اظهار الفاحشة وهو محرم لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة

وقوله عليه السلام من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله تعالى
هذا آخر ما تيسر لنا من شرح النهج والمسؤول من
الله تعالى ان يجعله نافعا للمستعدين ووفقنا
لما هو خير الدارين والحمد لله رب العالمين
وقع الفراغ عن تسويده نعم الحجم
الواقع في نهر ... العمل
سنة خمس عشر وتسعمائة
على يد المستهام
صدر ... م
... شيراز
... البلد
الولد
[illegible]

۵

[illegible] ۱۱۲۹

حمد الله

لمفتقر الى ربه الصمد محمد ابن حسين
في عام اثنين وثمانين
بعد الف من الهجرة

يستلزم ... في المواقف

٣٧٩ هو التمييز من ... به تبرأ عنه بما ذكر من الخلل في غيره وتمام الحدود
مع التصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها
وهو موصوفها تمييزا يخرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات
النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه
الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع يتميز بها
عن الجبان وكذا الاسود بسواده يتميز عن الابيض واما الادراكات
فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب ايضا
لمدركاتها تميزا اي بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها
عما عداها بين المعاني اي ما يقابل الاعيان المحسوسة بالحواس
الظاهرة فيخرج ادراكات هذه الحواس فانها توجب تمييزا
في الامور العينية كما صرح به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق
التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان
متعلق التمييز في كل منها يحتمل نقيضه بلا اشتباه وكذا خرج الجهل
المركب اذ يحتمل ان يطلع علمه في المستقبل على ما في الواقع
فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد
لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء
توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل
ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا يرد ان عدم النقيض الذي هو العلم
لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو لها لا للصفة ولا شك ان المميز
انما هو شيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل
النقيض ويرد الحد متناول التصديق اليقيني وهو حق والتصور
اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما
ولا تناقض بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان
مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء فيحصل هناك قضيتان
متنافيتان وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد
لا تمانع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا